BT
83
.57
.J675
1995

BT
83
.57
.J675
1995

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/porunasociedaddo00jorn

4

por una sociedad donde quepan todos

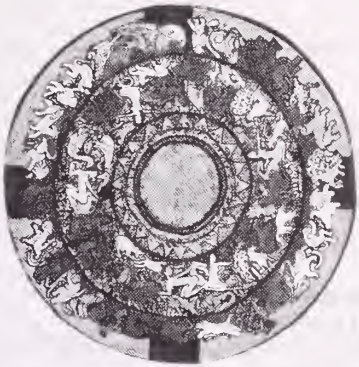
Cuarta Jornada Teológica de CETELA
ología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI
San Jerónimo, Medellín
10-13 de julio de 1995

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Maryse Brisson
Elsa Tamez
Francisco Cruz
José Duque
Helio Gallardo
Franz J. Hinkelammert
Arnoldo Mora
Pablo Richard



por una sociedad donde quepan todos

Cuarta jornada Teológica de CETELA
Teología de Abya-Yala en los
albores del siglo XXI
San Jerónimo, Medellín
10-13 de julio de 1995

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 28 1996
THEOLOGICAL SEMINARY

editor
JOSE DUQUE

PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

261.8
P832p Por una sociedad donde quepan todos /
Ed. por José Duque.
—1a. ed.— San José, Costa Rica. DEI, 1996.
400 págs.; 21 cms. (Colección Teología Latinoamericana)

ISBN 9977-83-093-2

1. Teología de la liberación.
2. Iglesia y problemas sociales.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-093-2

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 1996.

© José Duque, 1996.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE—COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

A los "padres" de la Teología de la Liberación,
por iluminar creativamente el pensamiento
con tono profético y contestatario,
aun a riesgo de sus vidas.

A Juan Luis Segundo

Contenido

Meditación en San Jerónimo, Antioquía 19

Presentación 21

Iglesias y agencias cooperantes
con el ministerio de CETELA 25

Instituciones miembros de CETELA 27

Lista de participantes 31

Ponencias presentadas en este encuentro 35

Introducción 39

Sesión I
Contexto, trayectoria, alcances, límites y espíritu
en la Teología de la Liberación en Abya-Yala 49

Dos Cristos 51

Capítulo I
La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado 53
Franz J. Hinkelammert

1. La teología de la liberación como teología concreta 54
2. La economía y la teología en los inicios de la teología de la liberación 57
3. La denuncia contra la teología de la liberación 59
4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional 62
5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación 65
6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio 69
7. El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado 79

Capítulo II
El quehacer teológico en el contexto de sobrevivencia en Abya-Yala 87
Richard Shaull

1. El desafío de la nueva situación social 88
2. ¿Por qué no estamos respondiendo más dinámicamente a esta situación? 90
3. En la lucha por la sobrevivencia: el llamado del pentecostalismo 94
4. En la búsqueda de nuevos caminos 97

   4.1. La experiencia de la presencia y el poder de Dios en la vida cotidiana 99
   4.2. Articulando y comunicando el Evangelio en una cultura oral 101
   4.3. Evangelio, Espíritu Santo y transformación social 102

Capítulo III
Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio 107
José Míguez Bonino

Capítulo IV
Presupuestos filosóficos
de la teología de la liberación 113
Jairo Alfredo Roa

1. Un profeta ha sido silenciado 113
2. La realidad histórica 116
3. La historización de la inteligencia 117
4. La historia de los conceptos 118
5. La teología de la liberación entre luces y sombras 119

Capítulo V
El espíritu protestante en el quehacer
de la Teología de la Liberación 121
José Duque

Introducción 121

1. La piedra de ángulo del espíritu protestante 123
2. La cristiandad o el protestantismo en la tradición de las iglesias de la Reforma. La tensión existente entre el espíritu contestatario y la legitimación del *statu quo* 129
3. El espíritu protestante y la Teología de la Liberación 133
4. ¿Para qué hacer teología hoy? 136

Capítulo VI
Educación popular y teología
de la liberación: juntando caminos 139
Fernando Torres Millán

1. Una moneda perdida, buscada, hallada y celebrada 140
2. Otros tiempos, otras preguntas... otros pensamientos 146
3. Encender otras luces 152

Sesión II
Biblia y palabra de Dios
en la perspectiva de Abya-Yala 157

Capítulo I
La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los quinientos años de la derrota ante los cristianos 159
Jorge Pixley

1. La autoridad de la Biblia como *a priori* dogmático 161
2. El encuentro con el otro, el *a posteriori* empírico 164
3. Conclusión 167

Capítulo II
Porque con esperanza debe enseñar el que enseña. El concepto paulino de la esperanza como elemento motivador en la acción educativa 169
Nelio Schneider

Capítulo III
La teología paulina y la espiritualidad de la Nueva Era 185
William Murdock Peace

1. El fin de la historia en Corinto 189
2. De la espiritualidad místico-extática en Corinto 193
3. La espiritualidad vulgar 194
4. El criterio cristocéntrico 196
5. El criterio eclesiológico 198
6. La espiritualidad carismática 199
7. Conclusiones 202

Capítulo IV
De si la Biblia es masculina o femenina. Hermenéutica, género y pedagogía 203
Rebeca Montemayor

El Gusano Chuk y la niña perezosa 203

1. ¿Qué es la teoría del género? 205
2. ¿Qué hay de las mujeres y la interpretación bíblica en América Latina? 207

2.1. En cuanto a procesos de las mujeres en su camino de reflexión bíblica 207
2.2. En cuanto a metodologías hermenéuticas... 208

2.2.1. En relación a la teoría de la interpretación 209
2.2.2. En relación a la hermenéutica feminista 209

3. Biblia y género: pistas pedagógicas 210

3.1. De una pedagogía patriarcal a una pedagogía integradora 211
3.2. De los textos y sus lecturas: de lo patriarcal a lo liberador 212
3.3. Criterios de relectura desde el género 212

4. Género y currículos: apuntes de una experiencia educativa 213

Sesión III
Abriendo espacios en el quehacer bíblico-teológico-pastoral en contextos de exclusión 215

Capítulo I
Inciertas certezas. Perspectivas bíblicas en un contexto de exclusión 217
Tânia Mara Vieira Sampaio

1. Consideraciones sobre marcos referenciales de análisis 218
2. Algunas breves aproximaciones de las narrativas bíblicas que nos inspiran en este contexto de exclusión 222

Capítulo II
Hacia una teología desde la perspectiva de género 229
Luzmila Quezada Barreto

1. Introducción 229
2. Presencia de la mujer en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos 231

3. Consideraciones históricas del quehacer teológico realizado por mujeres 234
4. Balance del quehacer teológico feminista latinoamericano 236

Capítulo III
Perspectivas centroamericanas de la teología de la mujer 241
Violeta Rocha A.

1. ¿Qué significa ser mujer en Centroamérica? 241

1.1. Mujer - crisis económica 243
1.2. Mujer - crisis familiar 244
1.3. Mujer - Iglesia 245

2. ¿De dónde partir para hacer teología de la mujer? 246

2.1. Mujer - pobreza 246
2.2. Mujer - violencia 248
2.3. Mujer - teología 249

2.3.1. Ver 250
2.3.2. Juzgar 251
2.3.3. Actuar 251

Bibliografía 252

Capítulo IV
Teología a paso campesino 253
Aníbal Cañaveral O.

1. Teología Campesina 254

1.1. Experiencia originaria de Dios 254
1.2. Teología de la Liberación 255
1.3. La realidad campesina que nos desafía hoy 256
1.4. Respuesta teológica y pastoral 258

2. Teología a paso campesino 261

2.1. ¿Qué significa una teología a paso campesino? 261

2.2. ¿Qué motivos de peso tenemos para hablar de una Teología Campesina? 262

Sesión IV
Teología liberadora desde los contextos culturales de Abya-Yala 265

Capítulo I
Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión 267
Mario L. Peresson T.

1. Irrupción de las culturas populares 268
2. Identidad de las culturas populares 270

2.1. El término "cultura" 270
2.2. Las culturas populares 274

2.2.1. *Las culturas populares se definen por el sujeto comunitario que las crea, las vive y desarrolla* 274
2.2.2. *La pluralidad cultural como realidad y utopía* 275
2.2.3. *Las culturas populares: culturas subalternas* 276
2.2.4. *Las culturas populares se constituyen en procesos híbridos y complejos* 277
2.2.5. *Las culturas populares: una realidad viva en proceso y en conflicto* 278
2.2.6. *Una cultura popular existe como estructura y sistema de significados* 279
2.2.7. *Las culturas populares: realidad cotidiana* 280
2.2.8. *Cultura popular: proceso vital de producción, circulación y consumo* 281
2.2.9. *Las culturas populares como diferenciación, afirmación y proyecto* 281

3. Relación entre las culturas, relación entre culturas y evangelización 282

3.1. Toda sociedad va experimentado ciertos cambios en su cultura que se dan fundamentalmente a través de un proceso de enculturación y un proceso de aculturación 283

3.1.1. La enculturación 283
3.1.2. Procesos de aculturación 283
3.1.3. Inculturación del Evangelio 287

4. Una evangelización y una teología liberadoras e inculturadas 288
5. Teología de la inculturación y teologías inculturadas 292

5.1 Teología de la inculturación 293
5.2 Teologías inculturadas 295
5.3. Características de una producción teológica inculturada 297

Capítulo II
Encuentros y desencuentros entre diferentes 299
Héctor Laporta V.

1. Introducción 299
2. Antecedentes 301
3. Acercamiento de la Teología de la Liberación 302
4. Tareas a desarrollar 306

Bibliografía 308

Capítulo III
Educación cristiana y cultura andina 309
Bernardo Campos

1. Introducción 309

1.1. La educación cristiana 309
1.2. La cultura andina 310
1.3. La pregunta fundamental 311
1.4. Culturas coexistentes 311

2. Primera parte: lo andino como problema 312
3. Segunda parte: lo moderno como problema 317

3.1. Edad moderna y "modernidad" 318
3.2. Los proyectos de modernidad 321

3.3. El rol de la religión en esos proyectos 322

4. Consecuencias teológicas 327

4.1. La cuestión del sentido de la experiencia humana de migrar 327
4.2. La relación intrínseca entre cultura y religión 328
4.3. Las relaciones posibles entre el cristianismo y la cultura 330

5. A manera de conclusión: para un aporte de la educación cristiana a la cultura andina 331

Sesión V
La espiritualidad como criterio fundamental para afrontar las tareas pendientes en Abya-Yala 335

Capítulo I
Espiritualidad y antropología: un diálogo con Leonardo Boff 337
Roberto E. Zwetsch

1. Introducción 337
2. Un extraño desconocido: el ser humano 339
3. Espiritualidad de la liberación: desafío vivencial impostergable 346

Bibliografía 351

Capítulo II
La espiritualidad de liberación una herencia creadora 353
Débora García M.

1. Retrospectiva de la espiritualidad de liberación 354
2. La espiritualidad para hoy desde la perspectiva de liberación 355
3. La espiritualidad para hoy, una experiencia procesual 355
4. La espiritualidad para hoy, una experiencia sexuada 356
5. La espiritualidad de liberación, una herencia creadora 357

Sesión VI
Perspectivas: por un mundo donde
quepan todos y todas 359

Capítulo I
Una sociedad en la que todos quepan:
de la impotencia de la omnipotencia 361
Franz J. Hinkelammert

1. Primera tesis: un proyecto de liberación
hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad
en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido 363
2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace
a la sociedad moderna, puede ser comprendida
como resultado de la totalización de principios
sociales universalistas. En el capitalismo se trata
de las leyes del mercado
y de su totalización (globalización) 367
3. Tercera tesis: la eficiencia, que subyace al mecanismo
de competencia, crea fuerzas compulsivas
que absolutizan el mecanismo de destrucción 370
4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad
de lo racionalizado, a no ser mediante una acción
solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas
de los hechos que nos dominan 373

Capítulo II
Por una sociedad donde quepan todos 379
Hugo Assmann

1. El contexto del reclamo de *una sociedad donde quepan todos* . 380
2. Etica Solidaria, aceptación del mercado
y denuncia de sus formas idolátricas 384
3. La corporeidad como fuente de criterios
para una Etica Solidaria 387

Conclusión: ¿y qué es lo que debe caber en la teología? 390

Programa de seguimiento del proceso
de CETELA para 1996-97 393

Meditación en San Jerónimo, Antioquia

Hemos deseado siempre
más allá de lo deseado
.....
Vivimos como en espera
de una cita infinita

Ernesto Cardenal

Nosotras, nosotros, mujeres y hombres de muchas cicatrices, para decirlo con palabras de Bonhoeffer, que venimos de 17 países y 27 instituciones, nos hemos reunido en San Jerónimo, Colombia; juntando nuestros cuerpos y luchas por la reconstrucción de la esperanza en Abya-Yala.

¡Ebenezer! ¡Ebenezer! ¡Hasta aquí nos ha ayudado el Dios de la Vida! Nuestros "padres" teológicos nos han dado inspiración, pautas, compañía en el quehacer teológico. Hemos elaborado nuestras teologías como escribiendo poemas, "escribiendo, borrando, y volviendo a escribir".

Ha habido mártires a lo largo del camino en Abya-Yala, mártires cuya sangre ha sido abono, savia, luz, aliento en nuestro caminar. Sus voces no han sido tragadas por el tiempo. Sus voces que claman, clamor

interpelante. Hemos oído por la voz de una madre de mártir que nos ha dicho...

Cuando la gente dialoga
y busca la comprensión
va construyendo el camino
que nos acerca al Señor.

Es bello comprometerse
se vuelve fuerte el amor
es lo que se necesita
para un mundo mejor.

Marina Valencia

¡Alabado sea el nombre del Señor! Ayer fueron unos cuantos, hoy son muchas voces nuevas. Son las voces de los sujetos de la teología: mujeres, indígenas, negros, campesinos, mestizos, pobladores urbanos. "Son como árboles plantados junto a corrientes de agua, que dan fruto a su tiempo y su hoja no cae", como dice el salmista.

Cada mañana irrumpía una nueva litugia. Nos sensibilizamos y hemos adorado a Dios como indígenas, feministas, como negros. Nuestros Padres nos han señalado el nuevo rostro del anti-cristo y su nueva teología, "fuera del mercado no hay salvación". Sin embargo el Espíritu de Dios nos ha tocado, iluminado, como toca e ilumina a nuestros hermanos y hermanas pentecostales. Es el Espíritu de Dios que ha dado alas a nuestra imaginación teológica. Nos ha provisto de riquezas temáticas y nuestros pensamientos han sido un concierto de voces para animar la vida.

Esta sinfonía se ha dejado escuchar en varias claves, Universalidad-Especificidad, Teología-Eclesiología, Nuevos Paradigmas-Lenguaje Simbólico. Expresiones culturales, abstracciones, vivencias, reflexiones, crítica y auto-crítica, diálogo interreligioso, recuperación de lo corporal y lo lúdico es la música que advertimos.

En contacto con la naturaleza y belleza del lugar reafirmamos nuestra vocación de lucha por la vida digna de todos y la integralidad de la creación en Abya-Yala.

Entre el pasado y el presente discernimos los desafíos futuros. Hay interrogantes y respuestas no elaboradas. Búsqueda de nuevos espacios que deben potenciarse y crearse para apoyar el renacer de la Teología de Liberación en sus distintas expresiones.

Hemos avanzado... un horizonte nos llama, nos convoca, reanudamos la marcha guiados por el Dios de la Vida. "Es nuestra el Alba de Oro" *(Rubén Darío).*

Medellín, 13 de julio de 1995.

Presentación

Con mucho gusto presentamos en este libro, una selección de las 45 ponencias que fueron escritas para el encuentro *Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI*, realizado en San Jerónimo, a setenta kilómetros de Medellín, los días 9 al 13 de julio de 1995.

El encuentro, convocado por la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana-Caribeña (CETELA), ha sido la primera parte de un proyecto que llamamos "Espacios para la producción teológica en Abya-Yala". Este proyecto fue lanzado en la Asamblea de CETELA realizada en Quito, Ecuador, en julio de 1993.

A la reunión fueron convocados alrededor de ochenta delegados, hombres y mujeres en representación de 27 organizaciones provenientes de 17 países de América Latina, el Caribe, Estados Unidos de América y Europa, entre quienes estaban un sector considerable de los "padres" de la Teología de la Liberación, católicos y protestantes. Además, también hubo una amplia delegación de los nuevas generaciones de "heredero-as" de la región del Caribe y la América Latina.

Siguiendo la tradición que CETELA ha venido desarrollando en los tres eventos anteriores (Managua 1991, San José 1992 y

Tegucigalpa 1994), en el sentido de abrir espacios en la producción teológica para todos, pero en especial para los sujetos tradicionalmente excluidos del quehacer teológico, el evento de San Jerónimo acogió, aparte de las voces ya conocidas del feminismo, negritud, indigenismo y pentecostalidad, las voces de la teología campesina de las Comunidades Eclesiales de Base colombianas. Estos sectores reclaman un acento particular, puesto que se han convertido en el objeto de violencia de la guerrilla, los paramilitares, los narcotraficantes y la del ejército oficial. Aislados y excluidos de los programas estatales, los campesinos sobreviven, celebrando la fe y haciendo comunidad cristiana profundamente solidaria entre ellos. Los testimonios de los campesinos le dieron al evento de San Jerónimo un tono que no había tenido antes, y sin duda amplió la visión teológica de los demás delegados al encuentro.

El título de este libro, *Por una sociedad donde quepan todos*, representa en parte el sueño de Abya-Yala actual, pero en particular de los sectores excluidos por los modelos socio-económicos dominantes hoy. Es un sueño y una causa ecuménica con la que nos hemos identificado y comprometido a luchar de aquí en adelante. La idea de este sueño la presentó Franz Hinkelammert en su exposición como un sesgo epistemológico nuevo, la cual ha sido tomada de una de las consignas del movimiento zapatista de liberación de Chiapas.

Abrir espacios para la producción teológica en Abya-Yala no es un tema, sino una tarea que CETELA estará realizando junto con muchos otros organismos, redes y asociaciones envueltos en la producción teológica. Se trata de un movimiento en el que también participan iglesias y organismos cooperantes del Primer Mundo que nos han venido acompañando en toda la trayectoria de CETELA.

El número cuatro (4) impreso en la portada de este libro, representa el cuarto volumen publicado por la acción conjunta de CETELA. El primer volumen se llamó *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*, y fue el producto de la consulta de Managua en 1991. El segundo volumen lo titulamos *Educación teológica en Abya-Yala*, y representa la consulta de San José en 1992. El tercer volumen es el fruto de las reflexiones compartidas en el Monte Carmelo, Tegucigalpa, con motivo de la consulta *Viabilidad de la formación ministerial en el mundo de hoy*.

Ha sido para mí un privilegio el acompañar a CETELA en este quehacer teológico dinámico y creativo, donde la educación teológica se hace realmente ecuménica al incluir el pensamiento fresco y renovador de todas las voces de América Latina y el Caribe.

El evento de San Jerónimo es el comienzo de un proceso de producción teológica coordinada que trataremos de cultivar en los próximos cinco años, según el mandato de la Asamblea de CETELA, realizada igualmente en San Jerónimo, inmediatamente después

de la consulta. Así que nos auguramos mucho trabajo para los próximos años.

San José, octubre de 1995.
Ofelia Ortega
Secretaria Ejecutiva
Educación Teológica Ecuménica
Consejo Mundial de Iglesias

Iglesias y agencias cooperantes con el ministerio de CETELA

1) Ofelia Ortega
Secretaria Ejecutiva
Educación Teológica Ecuménica
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra, Suiza.

2) Marta Palma
Secretaria Ejecutiva
Compartir y Servicio *(Sharing and Service)*
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra, Suiza.

3) David Hamid
Coordinador Regional de Misión para América Latina y el Caribe
Iglesia Anglicana del Canadá
Toronto, Canadá.

4) Mikael Boman
Secretario para América Latina
Misión Iglesia Sueca
Upsala, Suecia.

5) Chris Ferguson
Oficina para el Caribe/Latinoamérica
Iglesia Unida del Canadá
Toronto, Canadá.

6) Piet Gilhuis
Secretario Ejecutivo para América Latina
ZENDING en Werenlddiakonaat
Leusden, Holanda.

7) Germán Acevedo Delgado
Secretario General Asistente para América Latina y el Caribe
Junta de Ministerios Globales
Iglesia Metodista Unida
Nueva York, EUA.

8) Lothar Engels
Evangelisches Missionswerk
Hamburgo, Alemania.

9) Lesley Anderson
Secretario para América Latina, el Caribe y Europa
División de Ultramar de la Iglesia Metodista
Londres, Inglaterra.

10) Willy Gysin
Secretario Ejecutivo para América Latina
Misión de Basilea
Basilea, Suiza.

11) David Vargas
Secretario Ejecutivo
Ministerio Común en Latinoamérica-Caribe
Iglesia Unida de Cristo/Iglesia Discípulos de Cristo
Indianápolis, EUA.

Instituciones miembros de CETELA

1) Seminario Teológico Bautista (STB)
Rector: Carlos Villagra
Apartado Postal 2555
Managua, Nicaragua
Fax: (505) 233-1018.

2) Facultad Evangélica de Teología (FEET)
Rector: Pablo Cruz
Apartado Postal RP-082
Managua, Nicaragua
Fax: (505) 267-1010.

3) Facultad Teológica Hondureña (FTH)
Director: Francisco Guerrero
Colonia Florencia Sur, 2a. calle
Avenida Los Pinos, Casa 4022
Tegucigalpa, Honduras.
Fax: CEDEPCA de Honduras 576841 (Andrew Boden).

4) Comunidad Teológica de México (CTM)
Rector: Sergio Ulloa
Avenida San Jerónimo 137
C. P. 01000 México D. F.
Fax: 550-3822.

5) Seminario Evangélico de Puerto Rico (SEPR)
Rector: Samuel Pagán
Avenida Ponce de León 776
Hato Rey, Puerto Rico 00925
Fax: (809) 751-0847.

6) Escola Superior de Teologia (ESTSL)
Caixa Postal 14
93.001-970 São Leopoldo-RS
Brasil
Fax: (5551) 592-3288.

7) Instituto Ecuménico de Pos-Graduação en Ciencias da Religião (IEPGSP)
Coordinador de Pos-Graduação: Milton Schwantes
Caixa Postal 5150
09731 São Bernardo do Campo-SP
Brasil
Fax: (5511) 455-3349.

8) Comunidad Bíblico Teológica (CBT)
Rectora: Rosanna Panizo
Paseo Colón 209
Lima 100, Perú
Teléfonos: (5114) 454681; 328565.

9) Instituto Superior de Educación Teológica (ISEDET)
Rector: Carlos E. Halperin
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
Fax: (541) 6134992.

10) Comunidad Teológica de Chile (CTC)
Rector: Helmut Gnadt
Casilla 13596
Santiago, Chile
Teléfono 698-9289.

11) Seminario Evangélico de Teología (SET)
Rector: Humberto Fuentes
Apartado 149
40100 Matanzas
Cuba.

12) Seminario Presbiteriano de la Gran Colombia (STPGC)
Rectora: Alba Arrieta
Apartado Aéreo 50688
Barranquilla, Colombia
Fax: (5758) 562042.

13) PACTO
Rector: Romer Portillo
Apartado Postal 388
Maracaibo, Venezuela
Teléfono-fax: (061) 222323.

14) PROMESA
Director: Amilkar Ulloa
Apartado Aéreo 391
Medellín, Colombia
Teléfono-fax: (574) 412-1328.

15) ITEBA
Avenida Leovigildo Filgueiras 85
1er. Andar García
40 145 Salvador, Bahia
Brasil
Teléfono (071) 235-0261.

16) Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL)
Rectora: Elsa Tamez
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica
Fax: (506) 233-7531; teléfono 233-3830.

17) Instituto Metodista Bennett
Director: Antonio Faleiro Sobrinho
Rua Marqués de Abrantes, 55
22230-060 Rio de Janeiro-RJ
Teléfono (021) 285-1001; fax: 205-9159.

18) Facultad Pentecostal de Teología
Rector: Bernardo Campos
Apartado Postal 17-0141
Lima 17, Perú.

Lista de participantes

Nombre y país	Organización
Colombia	
Aníbal Cañaveral	Comunidades Campesinas
Fernando Torres M.	Dimensión Educativa
Osmundo Ponce	Seminario Presbiteriano
César Moya	Iglesia Menonita
Sixto Ospina	Universidad de Antioquia
Harold Segura	Seminario Bautista
Pablo Moreno	CEHILA
Iván Forero	Asamblea del Pueblo de Dios
David Guerrero	PROMESA
William Murdock	Seminario Presbiteriano
Pedro A. Buitrago	PROMESA
Lucelly García	PROMESA
Elizabeth Soto	Iglesia Menonita
Luz María Ramírez	CEBs
Alba Arrieta	Seminario Presbiteriano
Alicia Winters	Seminario Presbiteriano
Amparo Beltrán	CEPALC
Amílkar Ulloa	PROMESA
Esther J. Guerrero	PROMESA

Mario Peresson	Dimensión Educativa
Eleazar Torreglosa	Seminario Presbiteriano
Fernando Torres P.	Revista Utopías
Jairo Roa	Universidad Javeriana
Javier Villegas	CEDEBI
Nohemí Soto	PROMESA
Piedad Presiga	PROMESA
Luz Dary Guerrero	PROMESA
Marina Valencia	Empleada municipal, Medellín
Hernán D. Rodríguez	PROMESA
María E. Hernández	PROMESA

Ecuador

Senia Pilco	CETFAL

Venezuela

Raquel Suárez	PACTO
Romer Portillo	PACTO

Perú

Bernardo Campos	Seminario Pentecostal de Teología
Martín Ocaña	Instituto Bíblico de Lima
Rosanna Panizo	Comunidad Bíblico Teológica
Hector Laporta	Comunidad Bíblico Teológica
César Llanco	Comunidad Bíblico Teológica
Lusmila Quesada	Kairos
Ruby C. Santos	CEHILA

Argentina

Claudio Pose	ISEDET
Claudia Tron	ISEDET
José Míguez Bonino	ISEDET
Raúl Cardoso	ISEDET

Chile

Hellmut Gnadt	Comunidad Teológica

Brasil

Tania Mara Vieira	IEPG
Walter Altmann	CLAI
Hugo Assmann	UNIMEP
Mell Assmann	UNIMEP
Nelio Schneider	ESTSL
Roberto E. Zwetsch	ESTSL
Lauri E. Wirth	IEPG
Acir Goulart	BENNETT
Livingstone Dos Santos	BENNETT

México	
Sergio Ulloa	Comunidad Teológica
Rebeca Montemayor	Comunidad Teológica
Guatemala	
Moisés López	Seminario Presbiteriano
Honduras	
Andrew Bodden	Facultad Teológica Hondureña
Nicaragua	
Jorge Pixley	Seminario Bautista
Jerjes Ruiz	UPOLI
Débora García	Seminario Bautista
Violeta Rocha	FEET
Roberto Zub	FEET
Cuba	
Carlos Camps	Seminario Evangélico de Teología
Jamaica	
Algernon Lewis	Youth-WCC
Costa Rica	
Miguel Gray	Comunidad Negra Centroamericana
Ross Kinsler	SBL
Elsa Tamez	SBL
José Duque	SBL
Franz Hinkelammert	DEI
Esther Camac	Comunidad Indígena
Estados Unidos	
Richard Shaull	
Gonzalo Castillo	
Michael Gilligan	
Suiza	
Gert Ruppell	CMI
Ofelia Ortega	ETE-CMI

Ponencias presentadas en este encuentro

1) La ausencia del sujeto en el discurso teológico de la modernidad (Romer Portillo).

2) Los actores sociales en la Teología Latinoamericana (Raquel Suárez)

3) La teología paulina y la espiritualidad de la nueva era (William Murdock).

4) Praxis pastoral con y desde los marginados (Sergio Ulloa).

5) Perspectivas centroamericanas de la teología de la mujer (Violeta Rocha).

6) Memorias pastorales desde un rincón de América Latina (Claudio Pose).

7) Teología caribeña en el siglo XXI (Algernon Lewis).

8) Un proyecto de vida que ofrece la no violencia para una Abya-Yala en sobrevivencia (Elizabeth Soto).

9) La espiritualidad de liberación: una herencia creadora (Débora García).

10) Espiritualidad y antropología: un diálogo con Leonardo Boff (Roberto Zwetsch).

11) Porque con esperanza debe enseñar el que enseña: concepto paulino de la esperanza como motivación en la acción educativa (Nelio Schneider).

12) Buenas nuevas de paz para un Abya-Yala en violencia (César Moya).

13) Educación popular y Teología de la Liberación: juntando caminos (Fernando Torres).

14) El ministerio diaconal en la comunidad local (Kjell Nordstokke).

15) El impacto social en el protestantismo: la UMEC en el Valle del Cauca 1908-1930 (Pablo Moreno).

16) Teología a paso campesino (Aníbal Cañaveral).

17) El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina (Heinrich Schäfer).

18) Formación etica y formación política (Elkin Ospina).

19) Teología de Abya-Yala: una perspectiva caribeña (Carlos Camps).

20) Una experiencia de trabajo en el Chaco, Argentina: anhelos, esperanzas, desafíos (Claudia Tron).

21) Inciertas certezas. Perspectivas bíblicas en contextos de exclusión (Tania Mara Vieira).

22) Por una teología de la inculturación; por una teología liberadora e inculturada (Mario Peresson).

23) Realidad, contribución, desafíos de la Teología Indígena (Moisés López).

24) El quehacer teológico en el contexto de sobre-vivencia en Abya-Yala (Richard Shaull).

25) La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los 500 años de la derrota ante los cristianos (Jorge Pixley).

26) Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio (José Míguez Bonino).

27) Universalidad y marginalidad del pentecostalismo visto desde América Latina (Bernardo Campos).

28) Educación cristiana y cultura andina (Bernardo Campos).

29) Presupuestos filosóficos de la Teología de la Liberación (Jairo Roa).

30) De si la Biblia es masculina o femenina: hermenéutica, género y pedagogía (Rebeca Montemayor).

31) Buscando la paz con justicia y dignidad; la etica social cristiana y el autodesarrollo de los pueblos (Gonzalo Castillo).

32) Re-encuentro con la madre tierra: una ética para la vida (Esther Camac).

33) Encuentros y desencuentros entre diferentes (Héctor Laporta).

34) Investigar para qué (Catalina Santos).

35) La misión de la iglesia latinoamericana: una visión de J. de Santa Ana y A. Barientos (César Llanco).

36) Mudanzas históricas- impases e angelos (Walter Altmann).

37) Negros: pueblo sufriente-pueblo de esperanzas (Andrew Bodden).

38) Hacia una teología desde la perspectiva del género (Luzmila Quezada).

39) Apuntes sobre la teología protestante: un aporte desde Nicaragua (Roberto Zub).

40) La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado (Franz Hinkelammert).

41) Arquitectónica de la ética de la liberación (Sobre las éticas materiales y las morales formales) (Enrique Dussel).

42) Hermenéutica de la liberación (teoría para una lectura comunitaria de la Biblia) (Pablo Richard).

43) Globalización y teología en América Latina (Martín Ocaña).

44) La Teología de la Liberación como pensamiento latinoamericano (Helio Gallardo).

45) El espíritu protestante en la Teología de la Liberación (José Duque).

46) Teología Negra centroamericana (Miguel Gray).

Introducción

Los materiales que publicamos en este volumen, son una selección de las 45 ponencias presentadas en la cuarta jornada teológica convocada por CETELA, denominada *Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI*, realizada en San Jerónimo, población de estilo colonial con clima tropical cercana a Medellín.

Desde que CETELA inició en 1991 el proceso de coordinación y compartir de recursos y programas, no sólo entre los miembros de la Comunidad, sino con otras instituciones, organismos y movimientos de reflexión interdisciplinaria (bíblico-teológica, pastoral, cultural y socio-eco-política), hemos avanzado significativamente, de tal manera que nos ha obligado a ampliar el propósito que tenía CETELA al comienzo de este proceso.

La jornada teológica de San Jerónimo no sólo confirmó el proceso que ha venido desarrollando CETELA, sino que dio pasos cualitativamente substanciales como un movimiento que se desplaza en la dirección de abrir espacios para la producción intelectual orgánica, prioritariamente, vinculada con sujetos que desde su praxis articulan un pensamiento cristiano liberador. Este es el caso de los movimientos feministas, negritud e indigenismo. De la misma forma, CETELA es un espacio de interlocución para sectores

pentecostales que están contribuyendo desde su tradición al pensamiento teológico alternativo.

La convocatoria al encuentro de San Jerónimo tenía también como objetivo hacer una revisión autocrítica del quehacer de la teología de la liberación (TL). No porque hubiera entre los presentes la actitud de una tarea ya terminada, como la que anuncian con euforia desde el *statu quo* sus tradicionales detractores. La autoevaluación crítica no fue ni defensiva ni apologética, puesto que buscaba con mucha diligencia encontrar razones objetivas, gestadas a partir de la praxis de los creyentes, quienes desde diversos movimientos eclesiales preguntan con insistencia por el papel del quehacer teológico de la región en los albores del siglo XXI. No hubo asomos de sentimientos triunfalistas, puesto que al pasar la mirada por el camino recorrido hasta aquí, con realismo y serenidad, se analizaron las limitaciones y las ausencias que las condiciones históricas del contexto y sus actores teológicos no destacaron en otros momentos.

La sintonía entre "padres" y "heredero-as" fue elocuente, al destacarse con franqueza en los debates que las condiciones históricas han cambiado por el fin de la "guerra fría", porque nos han impuesto un mundo unipolar, totalizador, globalizador, "ingobernable, uniformador, cínico, corrupto, narcodolarizado y centrado en el libre-mercado. Privatización y desmantelamiento del Estado para reducir los servicios públicos, lo cual significa dejar en el desamparo y la miseria, en algunos países, hasta a más de dos tercios de sus habitantes. Este es un plan programado desde el mercado, que aunque no se anuncia así, está conduciendo a las multitudes a la exclusión, la marginación y el abandono.

Con el neo-liberalismo se ha dado un golpe de Estado global, o quizá un golpe Nacional, a los países del Tercer Mundo por medio de los llamados "ajustes estructurales". Por ello el Estado ya no planifica sus políticas de desarrollo de acuerdo a las necesidades del contexto nacional, sino que la tendencia es convertir al Estado en una burocracia que ejecuta los mandatos que le vienen de los capitales globales, por medio del Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. Esta situación ha llevado a nuestros países a un ambiente de "ingobernabilidad", dado que los Estados se han convertido en instrumentos de la globalización. Esta situación produce una ambigüedad en el papel del Estado y en el de los gobiernos, cuya disyuntiva pareciera estar entre desempeñarse como instrumento nacional o como factor de globalización.

Añadimos a esa lógica desesperanzadora, como epílogo histórico del siglo XX, la articulada intentona de quitarnos los sueños despiertos, las esperanzas utópicas, la visión de futuro, anunciando con tono triunfalista "el fin de la historia". En esta lógica de desesperanza los movimientos populares, las multitudes

excluidas, tendrían que entregar su cultura al servicio de la cultura global. Es una lógica globalizadora que va en la dirección de quedarse no solamente con los bienes materiales, sino que también quiere apropiarse del mundo subjetivo, de la espiritualidad de nuestros pueblos. En este sentido, el "fin de la historia" significa el fin de las alternativas, es aceptar el presente como definitivo, renunciar a la lucha por un mundo con relaciones humanas justas, solidarias e inclusivas y cuidadosas de toda la creación.

El consenso entre los presentes en el plenario, después de una profunda valoración de la realidad, afirmó entonces que hoy, día a día, tenemos un mundo más precario, no sólo para los pobres, sino también para amplios sectores de la clase media. Tal como lo sintetizó Hugo Assmann en algún momento del debate: "somos la masa sobrante", o como dicen los zapatistas chiapanecos: "somos los sin rostro, los anónimos, los olvidados". Los cien años de soledad ya pasaron, ahora nos espera una infinita época de exclusión.

Gracias a Dios, la presencia de una diversidad de sujetos colectivos en el evento de San Jerónimo, quienes vinieron con rostros distintos, preocupaciones diversas, luchas diferentes, dio pie para pasar de una mirada aterradora de la realidad a una mirada de sobrevivencia de lucha y de perspectivas. La realidad es cruda y precaria pero escapa a cualquier lógica monolítica. Siempre hay espacios autónomos frente a las lógicas globales y totalitarias.

Esta no era una mirada idealista, sino una mirada a la praxis actual de muchos movimientos sociales que se han venido ocupando por crear sus propios espacios alternativos. En especial, la presencia de mujeres que desarrollan una inteligencia feminista, indígenas y sectores de raza negra quienes han venido reclamando un lugar como sujetos de su propia historia en la teología, en la iglesia y en la sociedad. De igual manera, los sectores campesinos se tomaron un espacio para testimoniar no sólo sus precariedades, sino para anunciar que ellos y ellas también han creado espacios alternativos. Esta pluralidad de rostros, saberes y praxis colectivas, se enriqueció asimismo con la palabra de "lo pentecostal" como presencia del Espíritu transformador en la iglesia y en la sociedad. La pentecostalidad no es un hecho apenas denominacional, sino que se riega hoy día por distintos movimientos eclesiales alternativos.

Es probable que los materiales publicados en este libro no reflejen con fidelidad el ambiente teórico-testimonial del encuentro de San Jerónimo, ya que las ponencias no solamente se escribieron antes del evento, sino que la metodología del mismo permitió una participación casi del ciento por ciento de los asistentes. Esto hizo posible un debate permanente y una sana confrontación de ideas y testimonios que nos enriqueció a todos.

El ambiente de trabajo imprimido a esta jornada teológica, nos indicó que empezamos a perfilar un nuevo momento para el quehacer teológico de la TL. Este nuevo momento muestra, sin falsos optimismos, una superación de la perplejidad y la confusión producidos por los bruscos cambios estructurales mundiales surgidos a raíz de la descomposición de la URRSS, la invación a Panamá y la derrota electoral del sandinismo en Nicaragua, lo cual, por algún tiempo, pudo haber asustado nuestro pensamiento. Superado ese ambiente de los últimos cinco o seis años, dejamos atrás el pensamiento determinado por la confrontación entre bloques (Este-Oeste, Norte-Sur, etc.). La nueva situación nos ha dejado sin las clásicas certezas universalistas, sin fórmulas definitivas, abriendo espacios para una razón teórica que tiene que reinventarse desde la praxis de cada movimiento social alternativo, desde lo local, desde lo particular.

Lo anterior nos advierte otras posibilidades epistemológicas, las cuales podemos observar en la mini-síntesis que presento a continuación del desarrollo del programa del evento de San Jerónimo.

El programa del encuentro se organizó metodológicamente en tres grandes bloques de trabajo. El primer bloque intentaba una mirada retrospectivo-evaluativa que llamamos: "Contexto, alcances y límites del quehacer en la teología de la liberación". Esta parte se comenzó con una ponencia de Franz Hinkelammert, quien hizo un repaso del contexto económico de la TL. Franz afirmó que la TL nació como teología concreta, histórica y situada frente al *statu quo*. Por ello, en su peregrinaje la TL ha sido declarada ilegítima por cuanto es "peligrosa", "subversiva" y una "amenaza" para la seguridad nacional de Estados Unidos (Rockefeller). Este pensamiento teológico enfrenta también, de modo permanente, el riesgo de la coaptación para privarlo de su libertad. Destacados estos riesgos, Franz insiste en mantener, por un lado, la crítica a la economía política del neoliberalismo, y por otro lado, en afinar una razón teológica crítica de la ley, en lo cual San Pablo es un paradigma, que rescate al sujeto humano de la esclavitud de esa ley.

Siguiendo en este primer bloque, entramos a un análisis de la realidad eclesial. El movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), sobre todo en Colombia, muestra algunos nuevos signos de eclesialidad: la convocatoria al seguimiento de Jesús en la comunidad, lo que significa que ya no es una convocatoria desde la institución eclesiástica externa universalista. Con ello se gana en autonomía y en la distribución de los ministerios por igual entre los laicos. Superado el clericalismo, los sacerdotes, lo-as religioso-as, los obispos, son parte de la comunidad y servidores de ella. La iglesia encarnada en la realidad colombiana se declara

igualmente perseguida, empobrecida y excluida, tal como sufre la mayoría del pueblo de este país. I. Forero y L. Ramírez, exponentes de esta realidad eclesial, afirmaron también la voluntad ecuménica de este movimiento, ya que participan en él pastores y laicos protestantes al mismo nivel de todos los demás miembros de la comunidad.

Seguidamente, Dick Shaull nos encaminó a enriquecer la eclesiología entrando al mundo simbólico-religioso de los económicamente excluidos, preocupación que ha sido desafiada por la multitudinaria convocatoria de los pentecostales. Se trata de recobrar la fuerza viva de la experiencia de Dios entre quienes apenas pueden sobrevivir y están amenazados de muerte prematura. La fuerza espiritual vitalizadora capacita a estas multitudes excluidas y empobrecidos para hacer frente a las más precarias condiciones de vida. No teniendo ninguna seguridad social, con la experiencia de Dios son capaces de hacer frente a las enfermedades, a la miseria y al desamparo socio-económico. Entrar en este mundo simbólico-religioso de los empobrecidos, es una clave para una comunión eclesial de amplia convocatoria que de sentido a la vida.

Pasando a otro momento, recibimos los aportes de la teología feminista (Violeta Rocha y Lusmila Quezada), la teología indígena (Ester Camac y Moisés López) y la teología negra (Miguel Gray). Estos tres sectores sociales representan el más grande desafío de las nuevas generaciones teológicas. Aquí aparecieron densos cuestionamientos al método teológico, la cosmovisión cultural, la revelación de Dios y la eclesiología. ¿Hay comunidad donde se excluye a las mujeres de los ministerios? ¿Dios se revela únicamente a los cristianos? Estas, entre otras preguntas, abrieron un debate que nos deja sin conclusiones definitivas y que nos muestra cuánto tendremos que avanzar aún.

"Lo pentecostal", con Bernardo Campos, nos trajo otra veta importante para continuar trabajando. Muy autocrítico del pentecostalismo y el neopentecostalismo, rescata lo pentecostal, la pentecostalidad, no como el fenómeno denominacional representado en las iglesias pentecostales, sino como la fuerza de los carismas en la iglesia de Cristo. En este sentido, lo pentecostal trasciende las iglesias pentecostales y puede manifestarse igualmente en las iglesias no pentecostales. El espíritu de pentecostés como la manifestación que sana, trasforma vidas, habla otras lenguas, es decir, que le da vida a la iglesia y sentido a la vida, sobre todo entre los excluidos.

El segundo bloque de este encuentro enfocó los "Cambios, perspectivas, desafíos y posibilidades para la teología de la liberación".

Este bloque se introdujo con un panel en el que participaron Jorge Pixley y Hugo Assmann. Pixley hizo una lectura de "La autoridad de la Biblia ante la conmemoración de los 500 años de la derrota de los cristianos". Con ello Pixley busca abrir las fronteras a la tolerancia, el diálogo y la negociación. Descentralizar la autoridad para escuchar las voces de las negritudes, el feminismo y el indigenismo. Esta es la única salida para hacer posible un nuevo camino donde todos sean sujetos que contribuyan a crear un mundo inclusivo.

Assmann nos llamó la atención hacia el uso del lenguaje y sus imágenes suplantadoras. En particular en los medios de comunicación masiva, donde se realiza casi simultáneamente la simulación de la realidad verdadera, la imagen que sustituye la realidad. Además, las imágenes cambian de forma permanente, por ello nuestro lenguaje crítico se torna repetitivo, vaciado y obsoleto.

El segundo elemento que destacó Assmann, se refiere a la crítica de la crisis de los paradigmas. Crisis de los paradigmas no es hoy un lenguaje alternativo; es una moda, una retórica que se usa no sólo en todas las ciencias, sino incluso en la política oficialista. Este llamado de atención de Assmann nos obliga a preguntarnos: ¿nuevos paradigmas para qué, dónde y de quiénes? ¿Están en crisis todos los paradigmas de la sociedad o apenas los de las izquierdas? De no hacernos estas preguntas, resultamos hablando en lenguajes de consenso con el neo-liberalismo globalizador y tecnócrata.

El tercer elemento que puso en debate Assmann, apunta a la centralidad que tiene la razón teológica actual para tomar en cuenta el cuerpo. El cuerpo como categoría hermenéutica, ética radical. El cuerpo ha sido instrumentalizado y manipulado de manera utilitaria en el capitalismo. Entonces hay que volver a referirse al cuerpo como crítica al capitalismo. La corporeidad y la gratuidad de la fiesta y el disfrute del pan. Frente a la lógica de la exclusión por parte del neo-liberalismo, es urgente una crítica teológica a partir del cuerpo.

Fue este momento, con la teología del cuerpo, uno de los momentos más altos del debate, pues en una sociedad de exclusión, de marginación y de abandono, los cuerpos sobran. Cuenta la eficacia tecnológica, tecnócrata, y la globalización. La llamada modernización por medio de los ajustes estructurales ha significado, de hecho, la exclusión de una amplia masa social. Hinkelammert intervino recalcando que necesitamos una razón teórica que afirme la búsqueda de "un mundo donde quepan todos", frente a la lógica de exclusión. Esta es la filosofía y la utopía de los zapatistas en Chiapas. Este sueño abrió, sin dudas, un hito epistemológico en el debate. Las nociones de inclusión que ha introducido el pensamiento feminista, el reconocimiento de las culturas que reclama la

teología de la negritud, la pluralidad en la revelación de Dios desde las religiones indígenas, encontraron en este sueño despierto de un mundo donde quepan todos un lugar común para realizar una tarea teórica sustentadora de la praxis de los múltiples movimientos alternativos.

Este bloque se cerró con el panel "Cambios, paradigmas y alternativas históricas", en el que participaron Walter Altmann y José Míguez. Míguez Bonino inició su participación con una rigurosa interrogación: ¿desde dónde partimos hacia el tercer milenio? ¿Quiénes son los sujetos de la producción teológica? ¿Cuáles son las fuentes para la producción teológica? ¿Cuáles son los criterios de verificación de la teología? Estas preguntas tienen un marco referencial que incluye dos vertientes en la producción teológica: la cotidiana y la intencional y consciente. Si cambiaron las condiciones y el sujeto teológico, el método teológico tiene hoy día una mayor diversidad, y tiene que ser revisado también.

Altmann nos llamó a prepararnos para el final del milenio en este contexto de tanta opresión, escepticismo, cinismo y exclusión. La razón teológica debe insistir en la movilización de la sociedad civil en pequeños grupos, oír allí el clamor de una solidaridad humana, buscar alternativas de producción y consumo, participar en la integridad de la creación con una ecología movilizadora. Además de tener muy en cuenta la espiritualidad indígena, hay que reconstruir teológicamente la cristología, el concepto de Dios, ya que los indígenas, el feminismo y la negritud, no se sienten incluidos.

El tercer gran bloque nos puso en la parte final del evento, que nos preguntaba por los "Vacíos, ausencias, silencios, sesgos, problemas pendientes y seguimiento en el quehacer teológico de Abya-Yala". La metodología del encuentro estaba planeada como comienzo y no como final de un proceso amplio. Por ello, el encuentro fue muy autocrítico e incisivo en aquello que está pendiente, en aquello que hay que mantener y en aquello que hay que avanzar en la TL.

Los talleres, los debates grupales y las plenarias fueron las metodologías encaminadas a destacar y profundizar los desafíos que merecen nuestra atención. Una metodología que nos encaminara, no a llevarnos a nuestros países respuestas acabadas, sino a llevarnos tareas de seguimiento.

Abordamos temáticas específicas en los seis talleres de trabajo. El de ecumenismo con Ofelia Ortega, Nelio Schneider y Violeta Rocha. Espiritualidad con Richard Shaull, Roberto E. Zwetsch y César Moya. Paradigmas con la participación de Franz Hinkelammert, Romer Portillo y Héctor Laporta. Teología Pastoral contó con el concurso de Mario Peresson, Jairo Roa y Sergio Ulloa.

En el taller de eclesiología participaron Carlos Camps, Roberto Zub y Raquel Suárez. Método teológico estuvo asistido por José Míguez, Gonzalo Castillo, Jorge Pixley y Martín Ocaña.

Desde los talleres dio inicio la etapa de seguimiento, la que continuó con la discusión de grupos, de donde salieron las principales recomendaciones hacia el futuro de esta jornada teológica. Estas recomendaciones pasaron a la Asamblea de CETELA, en donde se las acogería y se las oficializaría. Las recomendaciones las pueden consultar en el epílogo de este libro.

No podríamos terminar esta introducción sin mencionar el ambiente de acogimiento espiritual y de introducción al trabajo de cada día a los que nos encaminaron las liturgias matutinas, preparadas y presididas por Eleazar Torreglosa.

En fin, el evento de San Jerónimo nos dejó la sensación de que hemos dejado atrás el miedo y la perplejidad que nos produjo la desestructuración mundial en los últimos seis años. Ahora, con la conjugación de las diversas voces alternativas, empezamos a entender que tenemos que hacerle frente al mostruo de la globalización que declara los demás paradigmas en crisis, como si no fuera el mismo sistema el que está en crisis. Xavier Gorostiaga ha dicho que hacerle frente al paradigma globalizador neoliberal "triunfante", requiere un movimiento de "globalización desde abajo" con la articulación de todos los movimientos alternativos. Lo cual es una tarea y un reto que todos aceptamos con muchas ganas, solamente que con la llamada de atención de Assmann, ya reseñada arriba, sobre la cuestión del lenguaje: la formulación "globalización desde abajo", corre el riesgo de perder su carga semántica alternativa.

No es fácil crear lenguaje alternativo, pero creo que aunque estamos completamente de acuerdo con Gorostiaga en el planteamiento, nos inclinamos por un lenguaje que tome distancia del que usa la lógica globalizadora oligopólica. Globalización es una noción identificada con neoliberalismo, es propiedad de los centros de poder. Preferimos entonces un lenguaje con mayor carga semántica alternativa. Hablar de articulación o universalización de las luchas alternativas, locales y particulares, en el fondo significa lo mismo que anuncia Gorostiaga.

Lo importante es que el lenguaje comunique lo alternativo como la articulación necesaria para encontrarnos en un lugar más común, como es el principio movilizador de "una sociedad donde quepan todos. Sobre este asunto, llamo la atención sobre los artículos de Hugo Assmann y Franz Hinkelammert que encontrarán en la última parte de este libro.

Finalmente, una nota particular de agradecimiento para Alicia Winters por su dedicación como intérprete, lo mismo que para PROMESA, en especial a Amílkar Ulloa, Luz Dary, Pedro Alonso,

Juan Ricardo, Julia Esther y demás personas que se pusieron a disposición para el feliz desarrollo del evento.

Agradecemos al DEI la colaboración en la edición de este libro. A Claudia García por el trabajo de transcripción de todas las ponencias y a Germán Gutiérrez por la cuidadosa revisión de todos estos materiales. Del mismo modo una nota de crédito para Guillermo Meléndez por la traducción del portugués al español de la ponencia de Tânia Mara Vieira Sampaio.

Con agradecimiento al Dios de la vida plena, ponemos a disposición este cuarto volumen publicado por CETELA, el cual representa, parcialmente, un enriquecedor proceso de desarrollo del quehacer teológico en Abya Yala, sobre todo entre quienes buscan espacios para contribuir a construir *Un mundo donde quepamos todos.*

José Duque
Marzo de 1996

Sesión I

Contexto, trayectoria, alcances, límites y espíritu en la Teología de la Liberación en Abya-Yala

Dos Cristos

I

Dos Cristos soñé despierta
y los dos tan diferentes
uno lleno de esplendor
pero quieto estaba siempre
permanecía dormido
ante el amor de la gente
que miraba para arriba
yo le decía impotente
mírame Señor a mí
pero sordo estaba e inerte.

II

Seguí mirando aquel Cristo
de oro fino y pedrería
en un altar decorado
con elegancia exquisita
donde vuelcan su gusto
los que más plata tenían
y aquel Cristo estaba gordo
muy rosada su mejilla
y muchos poderosos
inclinaban su rodilla.

III

Los seguía allí mirando
aquel Cristo mudo y muerto
el Cristo del poderoso
que lejos seguía del pueblo
y me sentí con temor
y quise salir corriendo
porque el Cristo del poder
sostiene sus privilegios
y allá estaba en otra clase
entre la gente del pueblo.

IV

Al pie del Cristo dormido
pude ver bien lo que había
había dinero a montón
licores, hierbas, pastillas
hacían fiestas de placer
donde vergüenza no había
y hombres ebrios renegaban
se destrozaban y herían
ante el Cristo que brillaba
por el oro y pedrería.

V

De pronto sentí un tropel
cientos de miles corriendo
salí corriendo también
confundiéndome entre aquellos
que gritaban de alegría
al ver un Cristo sonriendo
un Cristo tan diferente
que le sonreía al pueblo
y miraba a todos lados
con sus grandes ojos negros.

VI

Era Cristo el hombre Dios
sencillo pobre y hambriento
un hombre trabajador
que en aquel mismo momento
apoyaba el campesino
al estudiante al obrero
y a los grupos que luchaban
por el bien común del pueblo
que reclamaba igualdad
y ordenaba su evangelio.

VII

Llegó gente encopetada
y al ver al Cristo sonriendo
se confundió entre la gente
entre la gente del pueblo
ya no quería volver
a estar donde el Cristo muerto
sentían el calor
de los sencillos y hambrientos
querían al Cristo vivo
no querían Cristo muerto.

Versos de Marina Valencia, mujer barrendera de las calles de Medellín, Colombia, 1995.

Capítulo I

La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

Franz J. Hinkelammert

En las páginas que siguen pretendo dar un enfoque de la teología de la liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros —con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI—, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta

corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque que se presenta a continuación parte de esta problemática.

1. La teología de la liberación como teología concreta

La teología de la liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar por el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de la liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo la teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la "ortopraxis" correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La exis-

tencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es "¿existe Dios?", sino "¿dónde está presente?" y ¿cómo actúa?". El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman la "opción por el pobre". Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre sujetos, reconocimiento en el cual la pobreza resulta ser la negación real de éste, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre [1].

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia

---

[1] La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987.
En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'". *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, 1986, pág. 144.

de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata visiblemente de un caso de teología negativa en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede que esté apenas implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de la liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la "ortodoxia" es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse del lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independientemente de las situaciones concretas e históricas. No obstante llama la atención que en la disputa entre la teología de la liberación y la "ortodoxia" teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta "ortodoxia" afirma el conjunto dogmá-

tico, y la teología de la liberación también lo hace. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del cielo de los santos.

2. La economía y la teología en los inicios de la teología de la liberación

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de la liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es sobre contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la teología de la liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto apareció por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. Y no había surgido en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones fueron más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuían en encuentros o por correo. A finales de los años sesenta aparecieron los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyeron en los seminarios y en las facultades de teología, y crearon una corriente de opinión en América Latina que se expresó con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surgió muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los sesenta. Estos movimientos experimentaron en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscaron su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Eran movimientos que tendían a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpó cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilaron durante los años sesenta. Una fue la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra fue la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una, a veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaran hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante la década de los sesenta muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, en particular después de 1968 los movimientos populares se orientaron hacia la Unidad Popular. Ocurrió la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasó a apoyar a la Unidad Popular.

A estos cambios en la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. En efecto, se hizo más visible que no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se habló primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente, esta situación se pensó por medio de la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la inefectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían asimismo la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse sino con un cambio profundo de las propias estructuras capitalistas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era

de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las propias estructuras capitalistas, condujo a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años sesenta. Al girar ésta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos interpretaron esta experiencia. Además, hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano por parte de los teólogos de la liberación —y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron— se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la teología de la liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo por parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por ello no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

3. La denuncia contra la teología de la liberación

Una teología institucionalizada que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la teología de la liberación no la puede desmantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión de la concretización, porque en ese caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia es la salida que queda a esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la

teoría marxista para pensar teóricamente la experiencia vivida, se denuncia a la teología de la liberación como marxista. Ahora bien, en una sociedad como la sociedad burguesa moderna, Marx es —en sentido orwelliano— la no-persona que todos tienen que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del autoproclamado "mundo libre". Marx es para el mundo libre, lo que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no-persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin que se vea la necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Sin embargo, para que esta denuncia sirva para este efecto, el pensamiento de Marx es transformado en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

> El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología [2].

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, esa opción tiene que superar dicha lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No se dice una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

Pero la razón del rechazo no es el que los teólogos hayan usado teorías marxistas. La condena habría sido la misma aun en

---

[2] *Libertatis nuntius*, VII, 6. Ver sobre eso Hinkelammert, Franz: "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit", en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert (eds.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Edition Exodus y Liberación, Freiburg-Münster, 1985, págs. 60-76.

el caso de que no se refirieran a Marx. Su conclusión de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la estructura del capital, bastaría para comprobar su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Sin embargo, una vez prohibida la pregunta no es necesario discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia anti-utópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia anti-utópica no es sino la otra cara de este anti-marxismo mágico. De nuevo la discusión de situaciones concretas e históricas es sustituida por una denuncia. Tampoco en este caso hay una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia anti-utópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo [3].

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los "Cristianos por el Socialismo", la realizó después del golpe militar, cuando ya éstos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en el país.

La condena formal de Cristianos por el Socialismo tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar, es decir, el 13 de septiembre de 1973, la misma Conferencia aprobó un documento adicional. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de ese año, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En ese período más

---

[3] Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: "El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar". Comblin, José: en *Mensaje* (julio, 1974), pág. 298. Ver también Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, Buenos Aires, 1970.

de sesenta sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado [4].

4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No sólo para los Cristianos por el Socialismo, sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional por el cual un grupo militar asumía el gobierno para asegurar la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar emprendió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces, siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento que era un capitalismo reformista e intervencionista. Fue la primera vez en la historia contemporánea que apareció un régimen nítidamente neoliberal. Se impuso, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debió el carácter jacobino que tuvo este golpe de Estado [5].

---

[4] El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que "les hace renunciar de hecho a su cristianismo..." (*Avvenire*, según *El Mercurio*, 25. X. 73).

[5] El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior: "Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel" (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258).
Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Ver sobre la revolución francesa, Gallardo, Helio: "La revolución francesa y el pensamiento político", en *Pasos* 26 (noviembre-diciembre 1989).

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde sus propias raíces al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la que las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. Y en efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo; sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado desempeñó aquí su papel principal. El golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política de terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado entonces en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principialista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente, Milton Friedman le dio el nombre de "capitalismo total" [6].

En este nuevo ambiente se inscribieron las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien no se produjo una ruptura en esa teología, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, ahora prevalecieron enfoques

---

[6] Citado por Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV. 1994.

de resistencia. No eran nuevos por completo, pero ocuparon el primer plano. Esto estuvo unido al cambio de la sociedad. Había existido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base, trabajo que había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora, sin embargo, las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que habían perdido mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base jugaron un papel mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en los únicos lugares de actividad popular. En vez de las organizaciones populares aparecieron grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de la liberación apareció ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un Dios cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido según el cual la vida corporal es la última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo con alma, ésta no vive sin el cuerpo *(Gratia suponit naturam)*.

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. La vida y la muerte son las que dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de

victimización. La teología oficial es afrontada ahora como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación [7].

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI [8]. Se enfoca asimismo el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente [9]. Se descubre la sacrificialidad de la propia cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el otro. Ya vimos como este conflicto estalló hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena. Pero ya con el *Informe Rockefeller*, al términar los años sesenta, se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de la liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es la ideológica, y jugó un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental

---

[7] La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del nazismo. Ver Gutiérrez, Gustavo: "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", en Gutiérez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima, 1979; Hinkelammert, Franz J.: "Bonhoeffer", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI, San José, 1990.

[8] Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozes, São Paulo, 1989.

[9] Hinkelammert, Franz J.: "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. DEI, San José, 1991.

parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la trascendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE. UU. que en Europa, aunque allí existe igualmente. Lleva a lo que en EE. UU. se llama la religión cívica *(civil religion)*, que es una religiosidad que subyace al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como condición el respeto de parte de éstas hacia el marco dado por esa religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa —e inclusive cristiana— del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE. UU. y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de la liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no había logrado pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubrió entonces un pensamiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecieron varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para los movimientos populares fue el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento mar-

xista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo, lo que de modo efectivo reforzaba a los movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller*, de finales de la década de los sesenta, puso las señales. El imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que fue primero de negación, y posteriormente de recuperación de la teología de la liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, dirigido por Michel Novak. Su razón de ser fue la lucha en contra de la teología de la liberación en America Latina y sus repercusiones en EE. UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE. UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron también en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE. UU. en el continente. Además, Novak realizaba viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de EE. UU. o por los círculos empresariales locales.

Organizaciones europeas de empresarios siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute*, y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los ochenta, inclusive el FMI desarrolló su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeñó en público en este campo. Los principales diarios se han hecho voceros de la nueva teología del imperio, una teología de la liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe I (1980), que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, definió el frente configurado por la Iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE. UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones usadas en contra de la teología de la liberación fueron parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacaban sobre todo el análisis marxista, que aparecía como elemento teórico de la concretización de la teología de la liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante había cuando menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta

teología del imperio era mucho más extremo que el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación más bien el tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía en sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del Reino de Dios por venir y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar pues a la teología de la liberación su esperanza en un Reino de Dios. Le reprocha entonces su interpretación del Reino en términos materiales, corporales y terrenales, como un concepto falso del Reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, es concebido como un reino de almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado por los teólogos de la liberación es Nueva Tierra, es "esta tierra sin la muerte", es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esto la ortodoxia lo ve como algo "materialista", es decir, como una esperanza falsa a la que contrapone su visión de la esperanza "verdadera". Sin embargo, no niega la visión de un Reino de Dios por venir [10].

La teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta, era diferente. Era nítidamente anti-utópica. Oponía un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque seguía utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la "providencia") y su tendencia al equilibrio, no establecía relaciones entre la utopía del mercado y el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma solidaridad aparecía como una perversión humana y un atavismo [11].

---

[10] "La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo despues de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [Nachäffung: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio" (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975, págs. 171s).

[11] "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica*. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en torno del silencio interior de cada persona". Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication. New York, 1982. Citamos según la edición castellana, *El espíritu del capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56s.
Y concluye: "Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'". *Ibid.*, pág. 71.

Se trataba de una teología que correspondía al maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se interpretaba en una lucha entre Dios y el Demonio, y veía la utopía como tal encarnada en el Reino del Mal presentado por el Demonio, mientras se veía a sí mismo como un reino del realismo que no necesitaba utopías. A la confrontación Dios-Demonio (Reino del Mal) correspondía, por ende, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpretado por K. Popper en el sentido de: quien quiere el cielo, produce el infierno.

No obstante, esta visión de la utopía producía problemas dentro de la coalición conservadora que se formó en los años ochenta. Ya vimos que, en su forma nítida, no era aceptable para la propia "ortodoxia" teológica. Pero tampoco servía para aglutinar la coalición política con el fundamentalismo cristiano de EE. UU., uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia [12]. Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó entonces en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación, aquella teología pasó a su recuperación. Esta recuperación ya estaba en plena realización a mediados de la década de los ochenta, aunque se la podía notar en América Latina desde el golpe militar

---

[12] Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*. Editorial Vida, Miami, 1984; o Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988 (*The Late Great Planet Earth*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids-Michigan, 1970). De este último libro se vendieron durante la década de los setenta en EE. UU. más de quince millones de ejemplares, constituyendo el *bestseller* de la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

chileno [13]. Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe de presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él le reprocha a Reagan haber traicionado el modelo puro del neoliberalismo en favor del populismo, y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las "utopías" del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contrapone su utopía "realista" del neoliberalismo [14].

El propio Camdessus, secretario general del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. El 27 de marzo de 1992, pronunció una conferencia ante el congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille [15]. El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

---

[13] La "Declaración de Principios" del gobierno miltar chileno de 1974, ya traza esta línea.

[14] Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora ha descubierto la verdadera: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del 'evangelio de la oferta'] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista". Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel* No. 16ss (1986). Las "reformas profundas que partían de las causas políticas" son las de un ajuste estructural extremo: "Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un 'matador de dragones'". Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido la capacidad de transformarse en un "canciller de hierro".

[15] Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double appartenance". Documents EPISCOPAT. *Bulletin de secrétariat de la conférence des éveques de France* No. 12 (Juillet-Aut, 1992). Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.

Camdessus ofreció una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: "El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial". Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echegaray. Ver *SELAT* (Servicios Latinoamericanos) (Lima, Perú) No. 17 (17. IX. 1993).

Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. "Que tu Reinado venga...".

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el *Pobre*... en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encarnan justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23):
"El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor".
Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario:
"Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan".
Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos

a cargo de la economía, —los administradores de una parte en todo caso— de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.
Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

Este texto del secretario general del FMI podría haber sido escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y otra posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de la liberación. Se dirige, por ende, en contra de los "populismos". Esta palabra, en el lenguaje del FMI, resume todas las actitudes y políticas posibles que no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del Fondo. Se dirige con virulencia en contra de

> ...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella —porque el mercado no ha escuchado sus promesas— a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes "fuertes", o sea, al fin de las libertades [16].

Transforma de esta forma la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce "la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes 'fuertes'", esto es, el "fin de las libertades". Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativa.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

> Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no

---

[16] En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: "Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo". Camdessus, Michel: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'oû? *Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991*. Paris, ESF editeur, 1992, pág. 100.

debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése "sí, pero". El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de éste y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borra cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber "que el mercado... no es el Reino". El ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los más débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. "Treinta denarios, trato concluido". Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de forma rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias, exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc.
He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la sustitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del reino de Dios:

Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...

Bajo el título "La esperanza del reino", dice:

> Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad.

No obstante, esta responsabilidad de la que habla Camdessus no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. El tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los ochenta fue un capitalismo autodestructor. Destruyó no sólo al ser humano y a la naturaleza, destruyó igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las propias relaciones mercantiles y tiende a bloquearlas. Hoy, el principal lugar de la corrupción no lo es ya el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque ella es subvertida por la propia lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

> Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que esto no es fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: "Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero, existencia insana, etc.". Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el "más" del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de éste. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que éste siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención es asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado

no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Camdessus, hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

> El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, "esa idolatría" como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que "habrá siempre pobres entre nosotros". Lo que quiere decir, entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo—, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que "El hará todas las cosas nuevas".
> Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, "llenos de la gracia desde lo Alto". Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución —estoy seguro y a la vez lejos— que la santidad o, si queréis, de "revestir" al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que —vuelvo a San Pablo— "puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo". Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total, sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que el mercado hace, no admite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en "capitalismo total", como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican [17]. Se

---

[17] En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: "En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres". Assmann, Hugo: *Economía y religión*. DEI, San José, 1994, pág. 101.

trata de una posición que ahora es muy frecuente, y que aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar por teología de la liberación [18].

Por supuesto, surge una gran tentación para las iglesias. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la ha traído. Y la teología de la liberación parece ser ahora parte de la "ortodoxia" misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI [19].

El imperio aparece, pues, como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de éstas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre el poder y la realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder [20].

---

[18] Ver los ejemplos siguientes: Moll, Peter G.: "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", en *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, Roger, S. J.: *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*. New York, Paulist; Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*. Gran Rapids, Michigan, 1992. Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: "Teologia e modernidade", en Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*. Paulinas, São Paulo, 1990.

[19] Ver Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*

[20] Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías" (Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, pág. 435). "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaracion" *(Idem.)*.
En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI:
(Pregunta): "¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?"
(Respuesta): "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posicion no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas. Nuestra posición

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una tal situación, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que esos textos aparecieron en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

'Apocalipsis' no significa aquí catástrofe. El título de la película *Apocalipsis now*, no da de ningún modo el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar [21]. Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la teología de la liberación, es directamente comparable con la lectura que hace el fundamentalismo cristiano de EE. UU. En ésta, el apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un dios-juez al consumar la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia [22].

---

es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

[21] Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica es el siguiente del profeta Daniel, del siglo II a. C.: "Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando *de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó*. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra" (Dn. 2, 31-35).

[22] El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos

Pero, de hecho, la recuperación que intenta hacer Camdessus de la teología de la liberación, es también perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis por parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, al igual que lo eran el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Y como tal es un gigante con pies de barro. Caerá, no obstante, la razón de su caída no podrá ser un acto humano voluntarista. Es demasiado fuerte como para eso. Caerá por efectos no-intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Caerá, porque

> ...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó [23].

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la teología de la liberación es el libro de la Biblia llamado el "Eclesiastés", que fue escrito en el siglo III a. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una lejana resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente. Al volver algunos teólogos a la lectura del Apocalipsis, reaparece también esta problemática en la teología de la liberación [24].

---

fundamentalistas también las saben. Sólo que mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, el fundamentalismo actual cree decidida de antemano la perdición de la humanidad.

El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE. UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

[23] Ver Richard, Pablo: "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", en *RIBLA* (DEI, San José) No. 7 (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. DEI, San José, 1994; Mesters, Carlos: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*. Rehue, Santiago de Chile, 1986; Foulkes, Ricardo: *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires, 1989; Rowland, Christopher: *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. Orbis, New York, 1988; Snoek, Juan-Nauta, Rommie: *Daniel y el Apocalipsis*. DEI, San José, 1993.

[24] Ver Tamez, Elsa: "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* No. 52 (marzo-abril, 1994).

7. El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una anti-teología de la liberación. Esta anti-teología es de modo visible una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia, se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece más bien ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio —la teología del FMI *es* la teología del imperio— ha asumido las partes claves de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encarnada en la ortopraxis. Al menos eso es lo que aparenta ser.

En un nivel diferente retorna ahora el problema que viéramos al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años sesenta-setenta la teología de la liberación surgió de tal forma que el conflicto con la teología institucionalizada no apareció como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto se manifestó como un conflicto acerca de la concreción de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de la liberación era vista como conflictiva.

Hoy, en cambio, es la misma teología del imperio la que asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esa opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de la liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto —que es lo específico suyo—, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de la liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como "economía y teología". Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas

tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total [25].

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de re-encontrarse con el pensamiento de Marx [26]. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente surgido precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a los que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con su pensamiento aparece una crítica profunda, básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que vivimos en la actualidad con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva, tiene que superar las totalizaciones. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la formulada por Max Weber, no va más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de la liberación en el mundo de hoy. La crítica de la

---

[25] Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos* No. Especial 3 (1992); Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos* No. Especial 3 (1992).

[26] Ver Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. Siglo XXI, México D. F., 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México D. F.,1988.

irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano [27].

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquéllos que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la "ley de cumplimiento" que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado, Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión paulina, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, maxima iniustitia.* O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Esto ha llevado al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha conciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la

---

[27] El libro más destacado en este sentido es Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* DEI, San José, 1991. Ver Shaull, Richard: *La Reforma y la teología de la liberación.* DEI, San José, 1993; y Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte.* DEI, San José, 1981 (2a. ed. revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales).

crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial [28].

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro "teológico", en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. El analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, constituye un tabú. En las historias de la filosofía ni siquiera aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual han girado más de 1500 años del pensamiento occidental, incluida la filosofía. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de la liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos que dio cuenta de eso fue Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes "justas", que Pablo ve presentes en especial en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la "ley de Dios". La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de Pablo a la ley y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquéllos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquéllos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei*. En consecuencia, el resultado liberal es

---

[28] Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José, 1991 (2a. ed. ampliada); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI, San José, 1991; Pixley, Jorge: "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios", en *RIBLA* (San José, DEI) No. 18 (1994).

que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento "legitimidad por legalidad". Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto vista paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho [29]. Esto revela precisamente que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles [30]. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete "cumpliendo la ley". El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen "cumpliendo la ley". Las transgresiones de la ley apenas le interesan [31]. Son crímemes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, la teología de la crítica de la ley desarrolla ya el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo la pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en que son capaces de relativizar

---

[29] Ver Rufin, Jean-Christophe: *L'empire et les nouveaux barbares.* Paris, 1991. Igualmente, Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil).* Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

[30] En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver Arendt, Hannah: *op. cit.*

[31] Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda.* DEI, San José, 1988; *Democracia y totalitarismo.* DEI, San José, 1987.

a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustituible el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios [32].

Por eso la teología de la liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado en el "capitalismo total", sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley —esto es, su transformación en ley metafísica de la historia— es una totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquel del "final de la historia" y de la negación de todas las alternativas [33].

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la propia sociedad occidental. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto las ha habido. Pero la ley del mercado, como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, no la mencionan siquiera. En nombre de la crítica de otras leyes de la historia vigentes en el pasado, encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy.

---

[32] Ver Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación.* DEI, San José, 1994.

[33] Assmann, Hugo: "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", en *Pasos* No. 55 (septiembre-octubre, 1994); Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* No. 37 (septiembre-octubre, 1991).

Capítulo II

El quehacer teológico en el contexto de sobrevivencia en Abya-Yala

Richard Shaull

Durante las últimas cuatro décadas, en América Latina hemos participado en una revolución en nuestra interpretación del cristianismo. La reflexión sobre la relación de Dios con los pobres y la preocupación por nuestra vocación como discípulos de Jesucristo, nos ha llevado a la articulación de un nuevo paradigma teológico, a la participación dinámica de muchos en la lucha por la liberación y a la re-invención de la iglesia como iglesia de los pobres. Y ahora, como herederos de esta historia, tenemos que enfrentar una nueva situación social, la lucha diaria de los pobres por la sobrevivencia, que puede exigir de nosotros nuevas respuestas tanto en nuestro pensamiento como en nuestras vidas.

1. El desafío de la nueva situación social

Sobre los diversos elementos que constituyen esta situación actual de los pobres, no hay que hablar aquí. Pero, con relación al desafío que esta situación representa para la teología y la vida de la iglesia, tal vez valga la pena detenernos un momento.

1) Reconocemos y sentimos en nuestra carne el impacto de lo que hasta el Papa ha llamado "capitalismo salvaje", especialmente el empobrecimiento de un alto porcentaje de los habitantes de Abya Yala, como resultado de la inflación, el desempleo y el subempleo, la restricción o eliminación de los servicios públicos, etc.

Mas ¿cuánta atención hemos dado a las consecuencias de este proceso de empobrecimiento? ¿Al hecho de que es prácticamente imposible para los más pobres, en estas circunstancias, continuar soñando con la posibilidad de mejorar su situación económica en el futuro?. El tipo de desarrollo económico que tenemos hoy no está produciendo el ascenso social tan anhelado en el sistema de valores de la clase media, sino mayor empobrecimiento y mayor número de excluidos. En palabras del sociólogo brasileño Luis Eduardo Soares:

> El barco está haciendo agua y botando más que el término medio tradicional de exclusión. Personas expulsadas en el plano político... expulsadas del mercado por el desempleo o el subempleo, expulsadas de la ciudadanía como consecuencia directa o indirecta del empobrecimiento.

En esta lucha, el único camino que para muchos queda abierto es el de la economía informal. Numerosas familias reconocen que para sobrevivir tienen que depender de redes locales de diversos tipos —otros miembros de la familia, amigos, vecinos, y más y más miembros de la misma comunidad religiosa—. Como dice Soares:

> ...desgarrados, los grupos populares se vuelven hacia sus socios de infortunio, creando sus propias redes de solidaridad y competencia, alianza y disputa. Por medio de relaciones de sangre, patrones tradicionales de relacionamiento social o nuevas comunidades religiosas, ellos comienzan a proveer para sí lo que el Estado ya no les ofrece.

2) El pueblo abandonado y excluido está empezando a comprender que no puede contar con ninguna de las grandes insti-

tuciones de nuestra sociedad moderna para la solución de los problemas que esta sociedad ha creado. Se evidencia una creciente falta de confianza, una profunda crisis de legitimidad en todas estas instituciones y las élites que las dirigen.

Esto se observa en especial en el campo político, en la desconfianza hacia los procesos electorales, como también en los movimientos, partidos e ideologías políticas, tanto de izquierda como de derecha. Junto con esto, la misma pérdida de confianza en los gobiernos, en el plano nacional y en el local, y en las burocracias centralizadas. Todo esto indica la evolución de una crisis social e institucional mucho más profunda. Lo que los excluidos están experimentando, de la forma más aguda, es la desintegración de la propia forma de vida humana, como comunidad, que está siendo producida por nuestro sistema tecnológico-burocrático moderno. Al mismo tiempo, esta desintegración social está creando un nuevo espacio para la reconstrucción fundamental de la sociedad, cuyas dimensiones apenas estamos comenzando a contemplar.

3) En esta situación, muchos de los pobres y marginados se están concientizando y llegando a comprender que son *sujetos*, que tienen sus propias maneras de pensar, ser y actuar, enraizadas en su propia cultura e historia. Y consciente o inconscientemente, están descubriendo y utilizando nuevas maneras de percibir su mundo, organizar su pensamiento y vida, relacionarse unos con otros y reconstruir su vida comunitaria. En los últimos años, las iniciativas en este sentido por parte de las mujeres, los pueblos indígenas y las personas de descendencia africana, han dado inicio a un proceso de transformación radical que va a afectar todos los aspectos de nuestro pensamiento y nuestra vida.

Además, los pobres, con todas sus diferencias históricas y culturales, están descubriendo que tienen muchos elementos en común que afectan sus vidas y determinan su forma de pensar y vivir. Una posible razón de esto es que ellos representan una cultural *oral*, radicalmente diferente de una cultura de la palabra escrita, que es la de la mayoría de nosotros y que ha predominado en Occidente. Esta cultura oral da poca importancia a los procesos de raciocinio de tipo lógico o formal. No funciona con estructuras de análisis social o con sistemas de pensamiento. Sus vidas no se organizan alrededor de modelos que dependen de la palabra escrita. Para ellos, la sociedad funciona más como un *organismo* que como una *organización*. Al mismo tiempo, estos elementos de una cultura oral apuntan a dimensiones de percepción, comunicación y relacionamiento que están prácticamente excluidos de nuestra sociedad.

4) En medio de esta situación, es cada vez más claro que estos cambios en conjunto están llevando al pueblo más pobre a dar un

lugar central, en su lucha por la vida, a *lo religioso*, que siempre ha tenido para ellos una importancia que muchos de nosotros no hemos reconocido. Más aún, parece que muchos de ellos buscan con ansia una experiencia vital de la presencia y el poder de Dios en su vida diaria y no van a descansar hasta encontrarla. En las palabras de un grupo de pastoralistas de varios países de América Latina, el pueblo pobre añora, junto con alguna ayuda para sobrevivir, "el cariño y la ternura", el "espíritu celebrativo" y "una experiencia personal de Dios".

Enfrentamos esta nueva situación como personas que han participado en —y que han sido transformadas por— todo un proceso de identificación con los empobrecidos y excluidos, y el despertar de conciencia que lo ha acompañado. Hemos sido formados teológica y espiritualmente por la re-lectura de la Biblia y la re-creación de la teología desde la perspectiva de los pobres, como también con todo lo que necesitamos para la "re-formación" de la iglesia en medio de ellos. No obstante tenemos que reconocer que, por lo general, nuestra reflexión teológica no es recibida con entusiasmo por los que están luchando día a día por la supervivencia, y lo que estamos haciendo no está contribuyendo a la formación y expansión de nuevas comunidades que les den vida y esperanza en esta lucha.

2. ¿Por qué no estamos respondiendo más dinámicamente a esta situación?

Esta pregunta exige una respuesta de todos nosotros, tanto protestantes como católicos, una respuesta que debe ser en esencia una auto-crítica. Y quiero enfatizar la palabra *auto*-crítica para los que somos protestantes. El hecho de que nuestras iglesias hayan estado prácticamente ausentes de este movimiento en relación a los pobres, debe hacernos reconocer que no tenemos el derecho de criticar las limitaciones o los fracasos de aquellos que han entregado sus vidas a favor de algo que ni siquiera hemos intentado. Al mismo tiempo, concentrando nuestra atención en los esfuerzos que hemos hecho, individual o colectivamente, podremos, junto con los católicos, ver lo que podemos aprender de esta experiencia. Y ver cuáles son los interrogantes que surgen de esta crisis, para los que debemos todos estar buscando nuevas respuestas si tomamos en serio el clamor de los pobres.

Varios estudios sociológicos y antropológicos hechos en los últimos años han concluido que la causa principal de "la crisis en la iglesia popular" es, en palabras de Manuel Vásquez,

> ...la brecha cada vez más amplia entre las metas, las demandas y la lógica de su método pastoral-pedagógico y su visión del mundo, y las precarias condiciones de vida de los pobres [1].

En una situación en la que el pueblo más empobrecido buscaba fundamento espiritual y apoyo comunitario para enfrentar la inseguridad y el anonimato en su lucha por la sobrevivencia, muchos de nosotros continuábamos enfocando nuestra atención en encuentros dedicados al análisis social, en la organización del pueblo para participar en luchas por la liberación a través de movimientos políticos capaces de tomar el poder y establecer un orden socialista.

Sobre todo esto, ya ha habido mucha discusión. Vale la pena mencionarlo, sin embargo creo que es más importante reflexionar sobre otros factores que tocan más directamente lo que estamos haciendo en la actualidad:

1) Ahora parece evidente que la opción por los pobres y el consiguiente movimiento hacia los pobres puede no llegar a los más pobres ni formar comunidades de fe entre ellos. Sobre todo cuando los pastoralistas son personas como nosotros —o personas formadas teológicamente por nosotros— nuestro mensaje puede apelar más a una élite entre los pobres. Nuestros esfuerzos alcanzan a una pequeña minoría, y esta minoría pueda que tenga más interés en formar comunidad con otros como ellos que en ampliar el círculo para incluir a los más empobrecidos y menos concientizados.

2) Puede ser que las buenas nuevas para los pobres, tal y como nosotros las articulamos, no sean recibidas como tales porque son ajenas a la visión religiosa de aquellos a quienes les son anunciadas. ¿Cuántas veces hemos logrado identificarnos con los pobres en todo menos en su "mundo" religioso o simbólico? Si deseamos contribuir al fortalecimiento de una iglesia de los pobres, las comunidades que ayudamos a desarrollar deben estar cada vez más orientadas hacia su mundo religioso. El estudio teológico debe relacionarse con este mundo y su transformación simbólica, en vez de traer a aquellos a quienes deseamos capacitar el mundo conceptual en el que nosotros nos sentimos cómodos. Y si queremos crear una base de fe para la participación social y política, la reflexión acerca de estos temas debe estar íntimamente relacionada con esta visión del mundo, en vez de utilizar categorías que distancian todavía más nuestras articulaciones de fe del mundo religioso del pueblo. De otra manera, estaremos contribuyendo a

---

[1] *The Brazilian Popular Church in Crisis: Local Religion and Capitalism.* Tesis de doctorado, Temple University, 1995, pág. 330.

la creación de una nueva sub-cultura religiosa para una élite entre los pobres.

3) A pesar de nuestro énfasis sobre los pobres como sujetos, y de nuestras declaraciones teológicas de que los pobres y excluidos son los que mejor pueden entender el Evangelio, ¿hasta dónde hemos llegado en nuestro esfuerzo por traer todo esto a nuestra práctica de hacer teología? Se han dado grandes pasos hacia la "lectura popular de la Biblia". Pero, ¿hasta qué punto hemos logrado crear condiciones para que los pobres estudien la Biblia desde su propia perspectiva y digan lo que descubren en ella, en vez de ceder a la tentación de comunicarles los resultados de nuestro estudio? Leonardo Boff afirma que "el principal aprendizaje de la teología viene del contacto con el pueblo". Sin embargo, ¿no es más fácil aprender de ellos para crear nuestras propias teologías, que pasar por el largo y arduo proceso de equiparlos para que nos puedan ofrecer sus perspectivas teológicas particulares? Todavía me persiguen recuerdos de ocasiones en que participé en cursos o semanas de estudio teológico para líderes de comunidades de base en Nicaragua y otros países. Nosotros, los teólogos académicos, transmitíamos nuestra reflexión teológica hora tras hora, dando de vez en cuando la oportunidad a los asistentes de hacer preguntas y participar en la discusión —lo cual dependía por supuesto de su capacidad de entrar en nuestro mundo conceptual y usar nuestras categorías—.

4) La teología de la liberación ha afirmado que Dios está presente en forma dinámica y especial entre los pobres y en sus luchas. Y en mis primeros contactos con miembros de comunidades de base, lo que más me impresionó fue la vitalidad de su experiencia tan rica de la presencia de Dios en sus vidas. No obstante, con el correr del tiempo parece evidente que el cultivo de la vida espiritual ha dejado de ser una prioridad tanto en muchas comunidades como entre muchos de nosotros en posiciones de liderazgo.

No es difícil entender por qué se está dando esta situación. Para algunos de nosotros, comprometidos en la lucha por la justicia, nuestra experiencia de iglesia había sido negativa. Por lo tanto, nos interesaba más estar con grupos de personas que compartían nuestra visión y compromisos políticos y que nos liberaban de rígidas actitudes y prácticas religiosas, que con grupos dedicados al cultivo de la vida espiritual. Y estábamos participando en luchas políticas que absorbían todas nuestras energías.

En esta situación, nos hemos dado cuenta de que entre los miembros de la base que comparten nuestro entusiasmo por la acción social hay muchos que también buscan nuevas experiencias trascendentales. Como ya se ha dicho, lo que ellos buscan no es el "desencantamiento" del mundo sino más bien su "re-encantamiento". Y en la medida en que sus esfuerzos en el ámbito político

hayan resultado insatisfactorios y la lucha cotidiana por sobrevivir se torne cada vez más difícil, sus inquietudes espirituales aumentan. Si no encuentran lo que buscan en sus comunidades, algunos van a otras iglesias o religiones. O, como me dijo un agente pastoral en Salvador da Bahia: miembros de nuestras comunidades continúan participando en las acciones sociales y políticas que tenemos, al mismo tiempo que van con frecuencia a una iglesia pentecostal en busca de alimento espiritual.

5) Con todo lo que se ha dicho en las últimas décadas para crear y desarrollar un nuevo modelo de iglesia, hoy parece evidente que la re-invención de la iglesia como iglesia de los pobres es una tarea mucho más formidable de lo que habíamos imaginado.

Una auténtica iglesia de los pobres puede surgir únicamente si ellos tienen todo el espacio que necesitan para encontrar y pronunciar su propia palabra, crear sus formas de celebración y hallar las estructuras más auténticas para su vida en comunidad. En otras palabras, la re-invención de la iglesia sólo puede suceder en situaciones en que los pobres sean los dueños de todos los aspectos de su vida eclesial. Aun cuando la iglesia como institución se comprometa a crear tales condiciones, la tarea no será fácil.

Hasta los miembros más comprometidos de la base han interiorizado los patrones tradicionales de autoridad de la iglesia, sin mencionar el grado hasta el cual esto acontece entre los menos concientizados. Inclusive los pastores, sacerdotes y obispos que quieren apoyar el desarrollo de un nuevo modelo, raras veces son conscientes de lo que esto significa en términos de la libertad que los de la base de la iglesia deberían tener para poder encontrar su propio camino, o de la facilidad con la que los patrones tradicionales de autoridad interfieren en este proceso. La mera existencia de estructuras tradicionales y su forma de funcionar son un obstáculo al éxito de tales esfuerzos. Al mismo tiempo, quienes tienen el poder con frecuencia sostienen una lucha constante en contra de iniciativas eclesiales y pastorales que perciben como una amenaza para el *statu quo*.

Dada esta realidad, ¿qué opciones existen, aparte de una ruptura completa, para la re-invención de la iglesia como iglesia de los pobres? ¿Cómo podemos mantener la continuidad institucional, y al mismo tiempo brindar espacio para la re-creación de la comunidad y de estructuras que surgen desde la base? José Comblin ha sugerido que las comunidades de base deben convertirse en un movimiento laico verdaderamente nacional con su propia estructura institucional. No creo que esto sea suficiente. A mi juicio, la iglesia no puede ser re-inventada a no ser que aquellos que se dedican a esta tarea asuman una pregunta para la cual ni católicos ni protestantes hemos encontrado una respuesta satisfactoria hasta el momento.

6) Creo que los elementos que he mencionado hasta ahora son importantes, pero de importancia secundaria. Si un movimiento que tenía tanta vitalidad y que se dedicó con ahínco a la reinvención de la iglesia está perdiendo aliento, tenemos que buscar las causas en nuestra experiencia e interpretación del Evangelio; en otras palabras, en la propia teología que hemos desarrollado en las últimas décadas. Para mí, esto exige, en primer lugar, una reflexión más crítica sobre una de las mayores conquistas de la teología de la liberación: su demostración de la necesidad de una ruptura decisiva tanto con la estructura como con el contenido de la teología europea u occidental. Sin disminuír de ninguna manera el significado de esta contribución, hoy tenemos que preguntar si esta ruptura ha sido tan decisiva como pensamos. Desde la experiencia y la perspectiva de los/las excluidos/as de América Latina —las mujeres y los pueblos indígenas y afrolatinoamericanos—, nuestras formulaciones teológicas, por más radicales que sean, usan un tipo de raciocinio y categorías conceptuales extraños a su historia y a sus culturas, y que poco les pueden ayudar a "nombrar su mundo" y articular su fe. Esta realidad se puede ver con más claridad cuando enfocamos nuestra atención en las actitudes y las preocupaciones religiosas de cada uno de estos grupos de excluidos. Aquí quisiera limitarme a un solo grupo, los excluidos económicamente que están luchando por la sobrevivencia, y explorar un poco lo que puede significar el llamado y crecimiento de los movimientos pentecostales entre ellos.

3. En la lucha por la sobrevivencia: el llamado del pentecostalismo

Si sentimos a diario en nuestra carne, el dolor de los más empobrecidos que sufren el impacto cada vez más deshumanizante del actual sistema económico global; si anhelamos, más que ninguna otra cosa, el alivio de este dolor; si guardamos alguna esperanza de liberación de las víctimas —y si creemos firmemente que somos portadores de un mensaje de Buenas Nuevas para ellos—, tenemos que reconocer dos cosas: una, que nuestras iglesias históricas no están respondiendo al llamado de Dios que se nos presenta en y por medio de esta situación tan angustiosa; y dos, que las iglesias pentecostales están presentes entre este pueblo ofreciéndole un mensaje de salvación y liberación, y que un gran número de mujeres y hombres, de los más pobres, les están respondiendo con entusiasmo.

Podemos fácilmente analizar las limitaciones de estos movimientos y, desde la seguridad de nuestra posición, cuestionar y

juzgar muchos elementos de su interpretación y práctica del cristianismo. Pero, antes de hacerlo, me parece que tenemos otra responsabilidad: la de acercarnos más al mundo religioso de los más pobres y procurar descubrir lo que del pentecostalismo tiene tanta atracción para muchos. Y desde esta nueva experiencia de solidaridad con ellos debemos cuestionar —y juzgar— no tanto a los pentecostales, como a nosotros mismos y a nuestra fe y práctica.

Hace algunos años estábamos dispuestos a entrar en el mundo y la vida de los pobres, y a re-examinar todo lo que estábamos pensando y haciendo desde su perspectiva. Creo que ha llegado la hora de entrar, esta vez, en el mundo *religioso* de los económicamente excluidos, con la misma disposición que antes teníamos. Y al hacer esto, puede ser que el pentecostalismo nos ayude a reconocer y responder a algunas dimensiones del Evangelio y de su influencia en la vida a las cuales no hemos dado la debida importancia.

1) A mujeres y hombres profundamente religiosos/as, en cuyo mundo simbólico *lo religioso* ocupa un lugar central, el pentecostalismo les ofrece algo de lo que buscan con más ansia —una experiencia de Dios, profunda, hondamente satisfactoria y dadora de vida; una experiencia que permea todo su ser y abraza y transforma todo lo que constituye el verdadero centro de su existencia, su diaria y a menudo desesperada lucha por sobrevivir. Una experiencia capaz de darles una nueva identidad como personas, y que hace posible la reorganización de sus vidas alrededor de un nuevo centro—: la experiencia de la presencia de un Dios que tiene un plan para la vida de cada persona.

2) Esta religión, enfocada en otro mundo, se vuelve la base que sustenta la vida de los que están luchando por sobrevivir en este mundo. Una poderosa experiencia de lo divino se torna el más importante factor en su lucha diaria. Los que sienten la tensión mental y sufren las enfermedades físicas y mentales del pueblo abandonado —y no pueden contar con asistencia médica, ni del gobierno ni en el sector privado— acuden a los servicios de sanidad divina, donde son acogidos y dignificados, y en algunos casos sanados. Los que sienten que sus vidas y la sociedad están "poseídas" por fuerzas diabólicas, descubren un poder espiritual que les capacita para superar victoriosamente estos poderes. Para personas sin empleo fijo, que se sienten abandonadas con sus familias en la periferia de las grandes ciudades, la experiencia de conversión y el apoyo de una comunidad pentecostal pueden ofrecerles no sólo la base para sobrevivir, sino también para comenzar de nuevo.

3) Para muchas mujeres y hombres en esta situación desesperada, esta experiencia de lo divino en medio de la lucha por la

sobrevivencia puede resultar asimismo en una profunda transformación en la vida personal, lo mismo que en las relaciones de los así convertidos con otros —en la familia y en la comunidad local—. Muchas personas "quebradas", que materialmente han sido destruidas por la pobreza, el abandono, el fracaso y la derrota; que pueden ser atrapadas por las drogas y la violencia, son sacudidas por una poderosa experiencia extática. Esta experiencia es capaz de romper el hechizo bajo el cual han estado viviendo, para situar sus vidas destrozadas en un nuevo reino hacia el cual se dirigen. Esta misma experiencia espiritual puede darles un nuevo sentido de su valor como personas. Y aquellos que fueron antes agentes de destrucción, se transforman en instrumentos de sanidad, en personas que pueden contribuir a la reconstrucción de la familia y de la comunidad en que viven.

¿Podrán estas experiencias de transformación personal hacer, de los que las han tenido, agentes de transformación social radical? Los estudios realizados hasta ahora ofrecen datos contradictorios. En esta situación, creo que nosotros, antes de dar una respuesta negativa categórica a esta pregunta, con base en las perspectivas que tenemos, deberíamos estudiar mucho más de cerca lo que individuos y grupos en el medio pentecostal piensan y hacen, procurando entender cómo ellos interpretan —y viven— la relación entre su experiencia de Dios y su lucha diaria por la sobrevivencia.

4) En un momento en el que la liturgia y la adoración en nuestras iglesias más tradicionales se han vuelto estériles y sin apelación a los pobres, para muchos de ellos el culto pentecostal ofrece una multifacética, rica y satisfactoria experiencia de comunicación con Dios y otras personas. El culto pentecostal da prioridad a lo *oral* sobre lo escrito. Por medio de la música y los cantos que expresan exuberancia y a menudo posesión del cuerpo, apela a las emociones más que a la razón. Mediante el uso de la narrativa, de historias contadas en testimonios y sermones, toca tanto el corazón como la mente. Y con frecuencia, estos elementos se combinan para provocar un sentimiento de éxtasis expresado en trances, visiones y sueños. De este modo, las emociones reprimidas, los temores y ansiedades, el desconcierto y la cólera, hallan expresión en un ambiente seguro y protegido. En y por medio de estas experiencias, la gente a menudo se libera de sus cargas, encuentra nuevos recursos para saber qué hacer con sus problemas personales y descubre nuevas energías para afirmarse en sus luchas contra la pobreza y la opresión.

5) En los últimos años, el tema de una *esperanza viva* para los pobres de América Latina ha llegado a constituir un vehemente interés para muchos de nosotros y a ocupar un lugar central en nuestras discusiones ecuménicas. No obstante, ¿cuánta atención

hemos dado hasta ahora al hecho de que una de las mayores razones del atractivo y el poder del movimiento pentecostal es lo que ellos hacen para despertar, alimentar y mantener la esperanza entre los más pobres? ¿Qué experiencia de diálogo tenemos con ellos sobre este punto? Creo que la gente que experimenta que Dios está haciendo grandes cosas en sus vidas aquí y ahora, tiene una poderosa razón para esperar mayores cosas en el futuro. Cuando el pobre que cree que la enfermedad que padece se debe al poder del mal experimenta una sanidad divina, tiene una razón para creer que Dios es bueno y que es amor. Cuando los que sienten que su mundo y su vida están "poseídos", experimentan el poder de Dios en exorcismos y descubren que las fuerzas demoníacas que los rodean ya no tienen el mismo poder sobre ellos, adquieren una nueva razón para tener esperanza. Estos "prodigios y señales", como los llama el Libro de los Hechos, fortalecen la confianza en la acción continua del Dios transformador, y en un nuevo significado y dirección de las luchas diarias.

4. En la búsqueda de nuevos caminos

Si sentimos el dolor del pueblo luchando diariamente por la sobrevivencia y creemos que el Evangelio de Jesucristo es Buenas Nuevas para ellos, quienes somos protestantes pero no pentecostales, enfrentamos un desafío tremendo. Por un lado, la relectura de la Biblia y la re-interpretación del cristianismo desde los pobres en que hemos participado, ha representado, para los pobres, un mensaje de vida y de esperanza, y para nosotros, un llamado a ser evangelistas comprometidos en la lucha por la transformación. Al mismo tiempo, tenemos que reconocer que todo esto no está produciendo, ni en nuestras iglesias ni en nosotros, el dinamismo necesario para la re-invención de la iglesia.

Por otro lado, no podemos ignorar más el dinamismo y rápido crecimiento de un movimiento que sí está respondiendo a la situación de los más pobres, demostrando el poder del Evangelio y organizando nuevas iglesias entre ellos. Sin embargo nosotros no participamos en estas iglesias, y además muchos nos vemos forzados a cuestionar su fidelidad al mensaje bíblico de la acción redentora de Dios entre los pobres. ¿Hasta qué punto podrá el pentecostalismo cumplir lo que promete? ¿Cuántas mujeres y hombres, en situaciones trágicas de miseria y angustia, van a creer en todas las promesas que la predicación pentecostal les ofrece —de una experiencia satisfactoria de Dios y de transformación de la vida, de salud y de prosperidad—, abrazar esta fe y después sentirse profundamente decepcionados? Esta posibilidad la tenemos que contemplar cuando pensamos en las evidencias que

vemos en ciertos círculos pentecostales de falta de seriedad en el estudio de la Biblia y de la herencia cristiana, la superficialidad de muchas de las experiencias del Espíritu, las promesas hechas de salud y prosperidad que no se van a cumplir, o los casos en que los pastores, en especial neo-pentecostales, se aprovechan de la miseria del pueblo para ganar adeptos, y con esto, ganar también poder y dinero para sí mismos.

Y tenemos que reconocer que todo esto podrá afectar el futuro de todas nuestras iglesias. En un ensayo publicado recientemente [2], Dennis Smith presenta los resultados de un estudio hecho por una empresa evangélica en 1988 sobre las preferencias religiosas de los costarricenses: el 8,9% de la población entrevistada se consideraba evangélico a la hora de la encuesta, pero otro 8,1% reconocía haber sido evangélico en algún momento de su vida, lo que representa una tasa de deserción del 91%. Y de los que abandonaron a las iglesias evangélicas, el 31% no profesaba ninguna religión.

Tomando todo esto en cuenta, ¿qué podemos, qué debemos hacer? Mejor será preguntar: ¿que nos está diciendo el Espíritu Santo en esta situación? Debo que admitir que no tengo una revelación que responda a esta pregunta. No obstante quisiera sugerir, como punto de partida, *un cambio de actitud* y *un cambio de dirección*.

Un cambio de actitud. Hasta ahora nuestra tendencia ha sido reflexionar sobre todas estas cosas desde una posición en que, seguros de ella, podemos ver y criticar las limitaciones y los errores de los otros, en particular de los movimientos pentecostales. Pero si nuestra ausencia del mundo religioso y de las luchas de los pobres, junto con nuestra infidelidad, han contribuido a la presente situación, debemos dedicar nuestra atención mucho más a la autocrítica del pentecostalismo. Yo diría aún más: que declarásemos una moratoria de algunos años en nuestros estudios sociológicos e históricos del pentecostalismo, para concentrar nuestra atención en la reflexión acerca del desafío que representa, para nosotros y nuestras iglesias, el llamado del pentecostalismo a los que están luchando por la sobrevivencia.

Y un cambio de dirección. Treinta años atrás, conmovidos por la miseria y la opresión de los pobres, participamos en un movimiento hacia ellos, lo que nos llevó a una re-lectura de la Biblia y de nuestra herencia teológica, y también a lo que muchos llamamos "una segunda conversión". Puede ser que hoy Dios nos esté llamando a embarcarnos en un nuevo movimiento hacia los pobres en su lucha por la sobrevivencia, lo que nos obligaría a entrar en su

---

[2] "Pistas polémicas para una pastoral de fin de milenio", en *Los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas.*

mundo religioso, tomando en serio las dimensiones de su experiencia de Dios en el pentecostalismo. Y en esta relación podríamos hacer otra re-lectura de la Biblia y de nuestra herencia de fe desde los pobres, lo que podría llevarnos a una tercera conversión.

4.1. La experiencia de la presencia y el poder de Dios en la vida cotidiana

Esta re-lectura tendría que comenzar con un hecho: lo más fundamental en la religión de los pobres, especialmente en su expresión pentecostal, es la *experiencia de vivir en íntima relación con otro mundo, el mundo del Espíritu, que se torna fuente de poder en todos los aspectos de la vida.*

Al reconocer esto, nuestra primera reacción podría ser la de rechazarlo como reliquia de tiempos primitivos. O podría ser parecida a nuestra reacción en la primera re-lectura que hicimos desde los pobres: ¿cómo es que no habíamos visto antes una cosa que se destaca tanto en las páginas del Antiguo como del Nuevo Testamento?

Desde los principios de la historia de Israel hasta el tiempo de Jesús y la formación de la iglesia en Pentecostés, en el centro de toda esta historia nos encontramos con hombres y mujeres que conocen y viven esta realidad; mejor dicho, para quienes la realidad que ellos conocen y viven incluye esta dimensión que es más allá de nuestra experiencia ordinaria. Y para ellos, este otro mundo del Espíritu es fuente de enorme energía y poder que se manifiesta constantemente en la vida cotidiana.

En los últimos cinco años, con el cuestionamiento que se está haciendo de la visión del mundo de la modernidad, y en particular de la mentalidad del Iluminismo, algunos estudiosos de la Biblia están prestando más atención a esta dimensión del testimonio de las personas que ocupan un lugar central tanto en la historia de Israel como en el Nuevo Testamento. Uno de ellos es Marcus Borg, miembro del "Jesús Seminar" y autor de *Jesus: A New Vision* [3]. En este libro él afirma que para entender quién fue Jesús de Nazaret, tenemos que reconocer que El era una persona para quien esta experiencia ocupó el lugar central en la vida.

Jesús empezó su ministerio después de pasar cuarenta días en una experiencia intensa de comunión con el Espíritu. Dedicaba largos períodos de tiempo a la oración para cultivar esta relación con Dios. Por medio de estas experiencias, llegó a conocer a un Dios de abundante gracia y misericordia, un Dios que tiene com-

---

[3] San Francisco, Harper, 1987,

pasión especial por los pobres y proscritos. Sentía que éste espíritu divino era la realidad fundamental del universo y que este Dios le había dado poder para hacer visible esta realidad particularmente entre los excluidos. Así, su vida fue el canal por el cual esta presencia y este poder divinos se manifestaban en el mundo para curar a los enfermos, echar fuera demonios, y vencer las fuerzas del mal que destruían la vida.

Los que estaban dispuestos a abrir sus vidas a esta presencia y poder sentían que podían confiar por completo en Dios, tener esperanza y sentir paz y gozo aun en medio de sus aflicciones. En palabras de Borg, Jesús y sus discípulos vivían una relación vital con una dimensión de la realidad "cargada con poder, la última cualidad de la cual es la compasión" [4]. Fue esta vida energizada con el poder del Espíritu, la que se identificó con los proscritos, incluyó en su comunidad a todos los excluidos, enfrentó los poderes religiosos y políticos de su tiempo, y siguió fiel hasta la muerte en la cruz. Y con su resurrección y la manifestación del Espíritu Santo en el día de Pentecostés, esta vida en el Espíritu toma cuerpo en una comunidad que posee este fuego del cielo y manifiesta esa compasión transformadora en sus relaciones recíprocas, y también quienes les rodean.

Una nueva re-lectura de la Biblia desde el mundo religioso de los pobres nos lleva de forma ineludible a dar importancia central a la apertura que tuvo Jesús al mundo del Espíritu, y al cultivo de esta experiencia como lo más fundamental en la vida. Al mismo tiempo, es precisamente esta relación con Dios —Dios de compasión— la que ha de llevarnos, seamos pobres o no, a vivir este espíritu de compasión, y darnos poder para luchar por la transformación del mundo en dirección del Reino de Dios.

Fue esta relación íntima de Jesús con este Dios de la compasión lo que lo llevó a identificarse con los proscritos. Fue la riqueza de su vida en el mundo del Espíritu lo que le dio poder para curar sus enfermedades, transformar sus vidas, y hacer visible, en su medio, las señales dinámicas del Reino de Dios. En este sentido, Jesús continúa en la misma línea de las grandes figuras en la historia de Israel: de Moisés, quien inició su lucha por la liberación de su pueblo después de un encuentro con Yahvé en la zarza ardiente. Y de Isaías y Jeremías, quienes nos cuentan de encuentros directos con un Dios Santo, experiencias de lo Luminoso que les llevaron a dar testimonio de la justicia de Dios, sin tomar en consideración las consecuencias. Con la venida del Espíritu Santo en el Día de Pentecostés, Jesús continúa el ministerio que anunció en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4: 14-17), a través de la pequeña comunidad de los

---

[4] *Ibid.*, pág. 1995.

que reciben el mismo poder que se había manifestado en El. Y hoy bien puede ser que esta misma experiencia del poder del cielo sea, cada vez más, la fuente de la esperanza y del dinamismo de los pobres en su lucha por la sobrevivencia.

Para los de nosotros que trabajamos en la educación teológica, todo esto puede indicar algunas nuevas prioridades para nuestros estudios y acción.

1) Para el estudio bíblico, la necesidad de dar mayor atención a las experiencias de la presencia del poder de Dios presentadas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y cómo esta relación con el mundo del Espíritu afectó la relación de los que vivían con la sociedad. Y la importancia de hacer este estudio en diálogo con los pobres y excluidos que hoy tienen esta misma experiencia.

2) Si esta relación con el mundo del Espíritu llega a ocupar un lugar central en nuestras vidas, ella tendrá que tener un lugar central también en nuestra reflexión teológica. La teología de la liberación transformó radicalmente nuestra manera de hacer teología por su insistencia en la integración de la teoría y la praxis. Ahora creo que tenemos la responsabilidad de hacer un esfuerzo nuevo de situar la teoría y la praxis en el contexto de nuestra experiencia de la presencia en el poder de Dios en la vida.

3) Si reconocemos la centralidad de esta experiencia de Dios en la vida cristiana y en la reflexión teológica, tendremos que enfrentar de modo inevitable la cuestión de lo que esto significa para la educación teológica —para la preparación de mujeres y hombres, laicos y pastores, para posiciones de liderazgo en la iglesia—. Tomando en serio lo que Pablo dice sobre los *charismata*, parece que uno de los criterios más importantes para la selección de personas vocacionadas para el ministerio debería ser su experiencia del Poder del Espíritu y las manifestaciones de este poder en su servicio al prójimo. Me parece que en nuestros programas de educación teológica, también valdría la pena procurar dar un lugar central a la formación integral, en la cual el cultivo de la vida espiritual y el acompañamiento del pueblo en sus luchas estarían integrados con —y transformarían— los estudios de la Biblia y de la teología.

4.2. Articulando y comunicando el Evangelio en una cultura oral

Ya hice referencia al hecho de que la cultura del pueblo pobre es esencialmente una cultura oral, y que el pentecostalismo ha demostrado una capacidad extraordinaria para encarnarse en esta

cultura y expresar su fe en este contexto. También hablé de algunos elementos en la cultura oral que hacen de ella otro "mundo", radicalmente diferente del mundo cultural de la mayoría de nosotros. Y debemos reconocer que no es apenas entre los pobres que encontramos el predominio de esta cultura oral. Muchos de los que han hecho estudios de la cultura, miembros de una nueva generación en los Estados Unidos y Europa, hablan de un *post-literate culture,* lo que puede indicar que la experiencia pentecostal entre los pobres, en vez de representar una religión del pasado, algo primitivo, está más a tono con el futuro de lo que hacemos en muchas de nuestras iglesias.

Estoy convencido de que el futuro del protestantismo histórico, tan profundamente arraigado en una cultura no oral, dependerá, en parte por lo menos, de su capacidad de pasar por una experiencia de muerte y resurrección cultural. Resurrección que le permita encarnarse en la cultura oral, en particular de los pobres, hasta poder crear nuevas formas de culto, de expresiones de la fe y de comunicación. Resurrección que significa recreación radical, no importación de algunas cosas de los movimientos carismáticos.

Creo asimismo que todos quienes tenemos alguna responsabilidad en la educación teológica —en la iglesia local, en programas de preparación del líderes laicos o en seminarios— podemos reconocer el reto que la cultura oral representa para todos nuestros programas. ¿Cuál modelo de educación teológica? ¿Qué tipo de estudio? ¿Cuáles métodos de enseñanza podrán contribuir a la formación teológica dentro de una cultura oral, formación que estimule la reflexión creativa y cultive el tipo de raciocinio de los que están estudiando con nosotros? Si aceptamos este reto, podríamos estar en la frontera de una nueva era en la comunicación de nuestra herencia teológica, como también en la articulación de teologías de liberación entre los nuevos actores sociales.

4.3. Evangelio, Espíritu Santo y transformación social

Por más de cincuenta años he insistido en que el Cristo en quien creemos nos llama a servir a nuestro prójimo y a luchar dinámicamente por la transformación de la sociedad en la dirección del Reino de Dios. Hoy en día, siento más que nunca este imperativo. Pero me veo forzado a reconocer que las articulaciones de la religión, de nuestra fe con la liberación de los oprimidos en que yo y otros hemos confiado, no están sirviendo para motivar y sostener estas luchas —de los más pobres o de nosotros mismos— como habíamos esperado. En esta situación, creo que nuestro encuentro con la vitalidad religiosa del pueblo, y en especial con el

pentecostalismo, nos podría ayudar a reconocer las limitaciones de perspectiva que tenemos y a considerar nuevas perspectivas y posibilidades de acción. Sin embargo, para poder aprovechar estas oportunidades tendremos que dedicarnos a un nuevo proceso de reflexión, tomando en consideración varias cosas:

1) La necesidad de reconocer que nuestros instrumentos de análisis y reflexión sobre la relación entre la experiencia religiosa del pueblo y su participación en la lucha por la transformación de la sociedad, no son adecuados. Estos instrumentos no nos dejan percibir lo que la fe, y la experiencia de ésta en comunidad, pueden contribuir a la motivación y sostenimiento de la lucha social, ni la riqueza y complejidad de las relaciones entre ambas.

En mis contactos con el pueblo afro-americano en los Estados Unidos he podido ver cómo la experiencia religiosa, aparentemente sin estar orientada por una doctrina social articulada con claridad, ha motivado y sostenido la lucha de los negros contra la discriminación racial y la opresión que han sufrido durante siglos. Muchas de estas personas hablan de la orientación que han encontrado en su fe, pero con categorías diferentes por completo de las que ocupan el lugar central en nuestra reflexión sobre la responsabilidad social.

Recientemente, una historiadora estadounidense, Deborah Levenson Estrada, publicó un libro acerca de la lucha, en Guatemala, de obreros y obreras contra la Coca Cola y otras empresas poderosas, entre los años 1954 y 1988. La autora busca una respuesta a la pregunta: ¿qué es lo que motivó a estas personas a mantener la lucha durante tanto tiempo, enfrentando la violencia brutal de los empresarios y de los militares, y arriesgando sus vidas día a día? La conclusión a la que ella llega es un tanto sorprendente: la fuerza más dinámica que les motivó y orientó en la lucha fue el cristianismo popular, en sus varias manifestaciones, el cual estaba arraigado en profundidad en este pueblo. Y en su explicación de lo que esta fe significaba para los que luchaban, dice que en su manera de entender las cosas, para estos hombres y mujeres "no existía separación entre sufrimiento y trabajo, camaradería y burla, vida y muerte, celebración y lamentación". Fue este tipo de fe la que los llevó a participar en la vida comunitaria y a sacrificarse por los demás. Si queremos contribuir en algo al desarrollo de una ética social que oriente la lucha de los pobres por la justicia, tendremos que relacionarnos con su cultura y mundo simbólico, hasta poder dialogar sobre nuestra fe con personas que funcionan con categorías como éstas.

2) En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo representa el poder del cielo que capacita a muchos de quienes lo poseen a romper con los esquemas establecidos, tener visiones de un mundo

transformado y luchar con pasión por este fin. El Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús de Nazaret, que continúa el ministerio de Jesús. Lo que El hacía en el poder del Espíritu, estaba íntimamente relacionado con el Reino de Dios; el Reino representaba el poder del Espíritu y la nueva vida que lo acompañaba. En el evangelio de Mateo, capítulo 12, encontramos estas palabras de Jesús: "Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (v. 18).

La manifestación del Espíritu en el Día de Pentecostés llevó a los miembros de esta comunidad naciente a vender sus propiedades y compartir los bienes materiales. Los primeros doce capítulos del Libro de los Hechos nos cuentan que este mismo Espíritu llevó a los discípulos, en un período muy corto, a curar enfermos y a reorganizar la comunidad, formando un nuevo orden de diáconos para atender a las viudas helenistas; e hizo que Pedro buscara a Cornelio para bautizarlo, abriendo esta nueva comunidad a los gentiles, algo que el mismo Jesús no les había ordenado.

Y no debemos pasar por alto la visión de William J. Seymour, el evangelista negro que organizó la primera comunidad pentecostal en Los Angeles. Seymour estaba convencido de que Dios ya estaba haciendo algo nuevo, dando vida a los que no la tenían y acabando con todas las barreras de exclusión que existían. También creía con firmeza que se podían ver "prodigios y señales" de esta gran transformación de la sociedad en una comunidad en que negros y blancos, mujeres y hombres, asiáticos y mexicanos, profesores blancos e indigentes negros, se encontraran en pie de igualdad.

3) En una sociedad estable, con estructuras que funcionan relativamente bien para mantener la vida en sociedad, la acción eficaz para transformar las estructuras debe tener un carácter político definido con claridad. Pero, ¿cómo podemos contribuir a la reconstrucción de una sociedad en la cual las principales estructuras e instituciones —gobiernos centralizados, partidos políticos, burocracias de todo tipo, estructuras económicas, y muchas organizaciones que forman parte de la sociedad civil— no sólo entran en crisis, sino que también están en un proceso de desestructuración, y cuando tantas personas tienen que dedicar todos sus esfuerzos a una lucha desesperanzada por la sobrevivencia?

En una situación como la que vivimos, es posible que los esfuerzos más elementales para reorganizar y reconstruir la vida en comunidad entre los más pobres en la base, tengan mucha más importancia en la creación de una sociedad más humana y justa de lo que hemos podido pensar hasta ahora: formación de nuevos tipos de *extend families*, iniciativas en la economía informal por parte de individuos y grupos que puedan guiarnos en la dirección de alternativas al actual sistema dominante, iniciativas de líderes

de pandillas de jóvenes en pro de la reconciliación y en la creación de trabajo para sus miembros, formación de grupos evangélicos en los barrios marginales y prisiones para ayudarse a sobrevivir en medio y en contra de la violencia, iniciativas de las víctimas de las drogas que se convierten y ayudan a otros a vencer la adicción y a colaborar en la solución de sus problemas de vivienda y trabajo.

Estas y tantas otras cosas pueden contribuir más para la construcción del mundo futuro, que muchos de los programas y estrategias de acción social y política en que hemos confiado en el pasado. No obstante, si nosotros, como cristianos y como comunidades de fe, queremos participar de alguna forma en esta búsqueda de nuevos caminos en la reconstrucción social, tenemos que reconocer un hecho: podremos hacerlo solamente en la medida en que estemos presentes en el mundo religioso de los pobres con un mensaje capaz de producir la conversión, y confiando en que la fuerza del Espíritu puede reconstruir la vida de los más violentados y crear comunidad donde en la actualidad no existe.

Capítulo III

Producción teológica en Abya-Yala al umbral del tercer milenio

José Míguez Bonino

La tentación de aprovechar la ocasión para soñar utopías y proyectar nuevos escenarios resulta casi irresistible, muy especialmente para quienes, como yo, no vamos a tener la responsabilidad de intentar realizarlas o de explicar por qué no se concretaron ...¡ni que pagar costos! Por eso, me parece más honesto, como uno de los "viejos" de esta conversación, fijarme límites más accesibles y concretos y referirme a un horizonte histórico que todavía se presenta enmarcado en los datos presentes con sus proyecciones más probables, al menos por las próximas dos o tres décadas.

1) Hablamos de *producción teológica*. En un sentido lato, hay producción teológica cada vez que alguien jura por Dios, saluda al sol, besa la tierra, bendice a su vecino, "recibe el Espíritu", expulsa

un demonio o balbucea una plegaria. Dentro de ese universo, sin embargo, propongo delimitar un campo más preciso. Esa precisión podría hacerse de varias maneras y con diversos criterios. Para este breve aporte he elegido dos:

a) hablaré de *producción teológica dentro de la experiencia religiosa cristiana* —esto todavía es bastante amplio, pero ya establece ciertos parámetros definidos por unas referencias específicas y una tradición;
b) me limitaré a *producción teológica consciente e intencional* —un pensamiento que se propone referirse a la fe cristiana—.

2) *Trato de ubicarme en Abya-Yala/América Latina*, es decir, no en una imagen ficticia construida como mito o utopía (cosas que son perfectamente legítimas y necesarias en su momento) sino en esta realidad histórica, social, económica, política, cultural, religiosa. Aquí donde ocurren y ocurrirán "cosas", tales como:

a) *un campo religioso que se amplía, pluraliza y dinamiza* con los nuevos movimientos religiosos, el crecimiento de los movimientos carismáticos y pentecostales, la manifestación visible y dinámica de antiguas tradiciones religiosas y diversas creaciones sincréticas—populares, indígenas, afroamericanas— que habían sido ocultadas, ignoradas o perseguidas, y los conflictos y tensiones teológicos e ideológicos en las iglesias más tradicionales, incluso la Iglesia Católica Romana;
b) *un campo cultural enriquecido por la conciencia de identidades étnicas, de género, regionales —a la vez que condicionado* por la globalización de los medios masivos y la imposición de modelos culturales de diverso origen—;
c) *una situación política y social casi totalmente condicionada por el modelo económico llamado neoliberal*, cuyos efectos —que muy posiblemente perduren en el período que estamos considerando sea lo que fuere de la imagen idílica del futuro perfecto que nos auguran— han sido una concentración del poder económico; la precarización del trabajo; el crecimiento del desempleo y la desprotección social, sanitaria y educacional de grandes sectores de la población; el crecimiento de la marginalidad, la delincuencia y la anomia; el escepticismo hacia lo político en situaciones de democracia formal —que, hasta ahora, pese a ello, es casi universalmente considerada preferible—; y la formación de movimientos sociales de distinto tipo, cuyo papel de peso en la sociedad aún no podemos evaluar con claridad.

3) *América Latina ha generado en los últimos treinta a cuarenta años una producción teológica propia y original* llamada de manera genérica

"Teología de la Liberación" (TL), que inevitablemente ha de ser referencia —aunque nunca norma o medida— para una nueva producción teológica. De modo específico, esta referencia tiene que ver con:

a) quién es el *"sujeto" del quehacer teológico*: en la TL los sujetos clásicos —el teólogo académico o el magisterio jerárquico— pasan a tener un lugar sub-ordinado, relacionado con el sujeto primario que es la experiencia primaria de la comunidad creyente, en cuanto a su vez comparte, asume y vive desde su fe la experiencia total del pueblo al que pertenece —y muy particularmente de los pobres y desprotegidos de esa sociedad—;
b) cuál es *la o las "fuentes" para la construcción teológica de esa experiencia de fe*: la Escritura sigue ocupando un lugar central y la tradición es una referencia necesaria. Pero la primera es la Escritura "leída" desde la fe y en relación a las problemáticas concretas vividas y sentidas en la comunidad creyente; y una y otra, Escritura y tradición, relacionadas en un círculo hermenéutico que vincula sus "historias" de origen y la "historia" presente;
c) cuál es el *método de interpretación*: el material primario que da la experiencia, la lectura de las fuentes y la situación, son interpretados a nivel reflexivo y sistemático en una labor interdisciplinaria donde las ciencias humanas —en un primer momento principalmente el análisis sociológico, económico y político, y en época más reciente, sin abandonar aquéllas, las ciencias de análisis de la cultura— juegan un papel importante. Y ello, no sólo como disciplinas "auxiliares" sino como constitutivas de la reflexión teológica en cuanto ni el sujeto que reflexiona, ni la experiencia humana a la que se refiere, ni las memorias atesoradas en los documentos, constituyen entes intemporales, social e ideológicamente neutros.
d) cuáles son los *criterios de verificación de la teología*: aunque perdura el hecho de que no hay "verificación" absoluta de la experiencia y la reflexión de la fe, la TL se concibe como una teología de la praxis —entendiendo por tal una reflexión que se alimenta de la práctica religiosa y social de la comunidad y que revierte a la misma como estímulo, ayuda y crítica de esa misma práctica, en una circulación permanente en la que "práctica" y "teoría" se alimentan y corrigen mutuamente—. *(De paso habría que decir que esta forma de trabajo teológico es la que, en los últimos años, ha introducido en la TL nuevos cuestionamientos y ha obligado a serias autocríticas y correcciones).*

4) ¿Es posible ir más allá de estas observaciones sobre las "condiciones de producción" de una teología responsable en Abya-Yala/América Latina "al umbral del tercer milenio"? La limitación inicial que me he impuesto —creo, con razón— me obliga también a ceñirme en, *la visión de perspectivas, a las tareas teológicas que se pueden avizorar en un futuro cercano*:

a) Hay *batallas teológicas que librar*, sobre todo en dos frentes interrelacionados:

i) *en el ámbito público*, de la sociedad, las políticas y las ideologías, hay una lucha por la vida, la dignidad humana y la esperanza, contra "las armas ideológicas de la muerte", la idolatría del mercado, la renuncia a todo "gran relato" que dé sentido a la vida humana y a la historia; una batalla en el campo político e ideológico, pero igualmente en el teológico en cuanto los planes y políticas concretas de marginación, degradación de la vida, destrucción del planeta y muerte, procuran legitimarse religiosa y teológicamente como expresiones de la libertad e instrumentos de la justicia que proclama el evangelio;
ii) en el *ámbito de las iglesias* que, alarmadas por la inseguridad de un campo religioso que se torna "inmanejable" y atemorizadas o seducidas por un "modelo" triunfante que aparece irresistible, tienden a cerrarse sobre sí mismas para asegurar su "orden" y perdurabilidad y/o a adoptar "teologías de la prosperidad" o "realismos teológicos" que sirvan como música de acompañamiento al modelo;

b) *Hay tareas pastorales de acompañamiento, "contención" (horrible palabra a la que espero que pronto alguien encuentre sustituto)* y estímulo de las grandes mayorías empobrecidas, marginadas y crecientemente "anomizadas" y desesperanzadas que el modelo produce; una cosa es acompañar en su lucha a los pobres que se sienten convocados por un proyecto de transformación, y otra es tratar de generar esperanza y ayudar a crear pequeñas señales de esperanza en marginados, desocupados crónicos, niños y adolescentes desnutridos, jóvenes y adultos, jóvenes des-clasados sin horizonte. Aquí hay una tarea de comprensión teológica de esas situaciones y de discernimiento e interpretación de las pequeñas luces que se van encendiendo en grupos de solidaridad que se forman, en reclamaciones y reivindicaciones particulares que pueden parecernos muy parciales y limitadas, pero que son expresión y germen de una demanda de dignidad humana y nuevas iniciativas que quieren "apuntar" a una reconcepción de la política como construcción de poder desde la honestidad, la verdad y el servicio.

c) *Hay tareas teológicas en el encuentro, la conversación y la cooperación entre los diversos sujetos religiosos que la nueva conformación del campo religioso ha colocado en la escena.* Este es un ejercicio aún desconocido para la teología en nuestro continente, todavía condicionada por la ilusión —generada por el poder— de una sociedad masivamente cristiana, cuando no simplemente católica, en la que otras manifestaciones religiosas podrían ser "toleradas" pero no requerían ninguna otra respuesta. Un ejercicio trabado por el desconocimiento, los remordimientos y el temor... no obstante al que sentimos a la vez la obligación de entregarnos. *Como uno de los sorprendidos, no preparados y a veces confusos, sólo me atrevo a proponer para la conversación dos o tres posibles aportes a este encuentro:*

i) la teología cristiana tiene la responsabilidad de una defensa coherente, inequívoca y pública, no ya de la tolerancia o la libertad sino de la igualdad jurídica y social de todas las comunidades y expresiones religiosas —el rechazo de las expresiones y caracterizaciones descalificatorias y la denuncia de los mecanismos de represión—;
ii) un encuentro, conversación y cooperación auténticos sólo son posibles desde el reconocimiento de la identidad propia y de la del otro —por ello el intento de "infiltrarse" en la identidad del otro y reclamarse como sujeto de la misma o la pretensión de incorporar la identidad del otro en la propia, son otras formas del mismo imperialismo religioso del que nos avergonzamos—;
iii) *la identidad*, sin embargo *no es una entidad inmutable sino una construcción social* y a lo largo de los siglos de nuestro continente —incluso antes de la conquista—. Las identidades son producto de encuentro, lucha, convivencia, en las que se han asimilado, transformado e incorporado diversos elementos, se han reinterpretado los mitos o historias fundacionales, se han fundido lenguajes; reconocer esa historia y hallar en ella motivos y núcleos de conversación y valores comunes en las tareas a realizar no es renegar de la propia identidad, sino reconocer el espacio del otro como "espacio tangencial" (Foucault), como "espacio epifánico" (Westhelle) que aparece en el límite de mi propia identidad;
iv) *la conversación, el encuentro, la cooperación desde la propia identidad es siempre un desafío y un reclamo mutuo* —negarse a plantear o a responder a ese desafío no es respeto por el otro sino un secreto o inconsciente menosprecio—. En ese sentido la "evangelización" no es una alternativa al diálogo o a la cooperación sino una dimensión inseparable de ellas, realizarla desde la igualdad y el no-poder es colocarse al servicio del otro,

es arriesgar la propia identidad en el encuentro y generar la posibilidad de que en la dinámica de una historia común —y no una "síntesis" artificial producida en un laboratorio teológico— surja una nueva identidad común.

Capítulo IV

Presupuestos filosóficos de la teología de la liberación

Jairo Alfredo Roa

1. Un profeta ha sido silenciado

Escribo este ensayo entre la seguridad y la incertidumbre, la calma y la desesperación, la tranquilidad y la angustia. Porque desde lo estable y lo inestable de la vida, surge no sólo la esperanza y la confianza en Dios, sino también el compromiso con las mayorías pobres y oprimidas de nuestro continente. Para muchos la realidad es algo estable, inconmovible, seguro, firme y permanente. Una concepción de la realidad y de la vida afecta a la iglesia y la forma de hacer teología. Por eso es necesario partir de la dialéctica de la realidad, de una realidad cambiante, dinámica, llena de vida, que fluye, que se mueve, que no logra ser frenada por los muros institucionales, por los parámetros doctrinales, por las apreciaciones

de los maestros de la normalidad, la calma, la firmeza. La teología parte de allí, de lo dinámico, de lo movible, de lo que fluye y produce la vida.

Se ha preguntado cómo hacer teología desde América Latina. Sin embargo, a pesar de hablar de América Latina, hay que hablar de cómo hacer teología desde cada una de nuestras instituciones e iglesias, muchas de las cuales están marcadas por la seguridad, la estabilidad, la firmeza; y generan una teología en defensa de las instituciones, incluso por encima de las personas a quienes pretenden defender. En estos términos, una mala concepción de la realidad trae como resultado una teología deformadora y parcializada de la realidad.

La teología crece en medio de las diferencias, las contradicciones de la vida, la diversidad, la pluralidad de la verdad. En estos términos hacer teología en Colombia es una tarea muy difícil puesto que el protestantismo está marcado por el monopolio de la verdad, por la marginación eclesial, por el temor a la pérdida de la identidad; en fin, por la clausura de la esperanza y la vida. Hacer teología es mezclar no sólo la reflexión teológica con la praxis, sino incluso con las tuercas y los tornillos, el aceite y la gasolina, la clerima y el overol.

Pero más aún, para hacer teología se han de tener resueltos los intereses vitales de las personas. Mucho más allá de las buenas intenciones, los buenos deseos, los esfuerzos personales, que indiscutiblemente no dejan de ser valiosos, lo vital, lo biológico, se presenta como un imperativo indispensable en la reflexión teológica. Por tal razón se hace necesario hablar de la materialidad del conocimiento o de lo biológico del conocimiento, y en nuestro caso de la materialidad o lo biológico del conocimiento teológico.

Más allá de las diferencias metodológicas de la teología europea con la teología de la liberación, está la ahistoricidad o la historicidad de los conceptos teológicos. Una teología que pase por alto la realidad histórica, corre el peligro de convertirse en una teología normativa, universal, abstracta, ahistórica; siendo por consiguiente, en muchos casos, servidora y legitimadora de la opresión.

Anotábamos anteriormente la necesidad de una concepción de la realidad que permita ser coherente con la teología de la liberación, por esta razón hablamos no de la realidad a secas, sino de la realidad histórica y de la praxis histórica y de su importancia para la teología de la liberación.

A partir de las anotaciones anteriores de la teología de la liberación, quiero hacer memoria de uno de los profetas de la teología en América Latina, como lo fue Ignacio Ellacuría. Creo que la voz del profeta silenciado, halla eco en los corazones y en el quehacer intelectual de las nuevas generaciones de teólogos en América Latina. Como dijeran J. A. Gimbernat y C. Gómez:

> El asesinato de Ignacio Ellacuría privó a Centroamérica, y más especialmente a El Salvador, de una personalidad excepcional [1].

Ellacuría se caracterizó por ser un teólogo marcado por la firmeza, la honestidad, la claridad y el acierto de sus análisis sociopolíticos; todo esto, sumado a su gran capacidad de diálogo y su pasión por la justicia, lo llevó a expresar un discurso intelectual ecuánime y veraz [2]. En uno de sus últimos escritos, a pocos días de su asesinato, con motivo de la concesión del Premio Internacional Alfonso Comín a la Universidad Centroamericana "José Simeon Cañas", de nuevo desafió a los intelectuales a colocarse al servicio de las mayorías pobres. Es importante dejar que la razón sirva a la transformación de las mayorías pobres; la razón tiene mucho que hacer frente a la situación de opresión y de miseria de estas mayorías. Un intelectualismo alejado de la praxis histórica de la liberación es tan peligroso como un anti-intelectualismo. La razón debe estar comprometida con la causa de los pobres. Los intelectuales deben estar a favor de las mayorías populares porque son injustamente oprimidas y porque en ellas negativa y positivamente está la verdad de la realidad. A aquellos intelectuales de formación cristiana, Ellacuría les recuerda:

> Pensamos que muchas predicaciones y realizaciones de la fe han sido nefastas cuando se han hecho de espaldas a la justicia y a las mayorías oprimidas y empobrecidas. Pensamos también que muchas predicaciones y realizaciones de la justicia han sido también nefastas cuando se han hecho más de cara a la toma del poder que al beneficio de las mayorías populares y a algunos valores fundamentales del reino de Dios, predicado utópicamente por Jesús [3].

Para Ellacuría, el intelectual cristiano no sólo debe sentir vivamente su compromiso con las mayorías pobres, con la sociedad injustamente estructurada, sino que también debe considerarse y sentirse obligado, en estas circunstancias, a adoptar un verdadero compromiso en forma de praxis política.

La negación de un determinado intelectualismo no puede llevar a la renuncia de la inteligencia como principio de liberación, y a la entrega del ejercicio de la inteligencia a quienes en definitiva han fundamentado su poder de dominación en ella. Para poder defenderse de quienes tienen el monopolio intelectual de la teología

---

[1] Gimbernat, José A. y Gómez, Carlos. *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra, Editorial Verbo Divino, pág. 7.
[2] *Idem.*
[3] *Ibid.*

y de quienes desestiman la teorización que ha surgido de la periferia dominada, es necesario fundamentar críticamente el método de la teología latinoamericana.

Con motivo de su doctorado *honoris causa* por la Universidad de Santa Clara de California en 1982, Ellacuría decía:

> La Universidad debe encarnarse entre los pobres intelectualmente para ser ciencia de los que no tienen ciencia, voz ilustrada de los que no tienen voz, respaldo intelectual de los que en su realidad misma tienen la verdad y la razón, aunque sea a veces a modo de despojo, pero que no cuentan con las razones académicas que justifiquen y legitimen su verdad y su razón [4].

Por otro lado, su profunda sensibilidad a la realidad lo convenció de la necesidad del diálogo y aprendizaje mutuo con la filosofía y las ciencias sociales, económicas y políticas. La transformación social de América Latina no puede llevarse exclusivamente de la mano de la teología.

En el caso de esta ponencia, pretendo retomar algunos presupuestos filosóficos de la teología de la liberación, desde la perspectiva de Ignacio Ellacuría. En varios artículos podemos rastrear el pensamiento ellacuriano al respecto. No obstante, el documento principal, escrito en 1975 *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, recoge los puntos centrales de esta temática. Otros textos que ayudan a clarificar sus puntos de vista, son: *Filosofía de la realidad histórica* (de reciente aparición), *Historicidad de la salvación cristiana* y *Utopía y profetismo*. Quisiera retomar tres aspectos claves en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: la concepción de la realidad histórica, la concepción de la materialidad del conocimiento y la concepción de historicidad de los conceptos.

2. La realidad histórica

Siguiendo a Zubiri, para Ellacuría la realidad es una, es la que unifica y diferencia a la vez todas las cosas, es riqueza inagotable, fuerza, posibilidad. De otro lado, la realidad es intrínsecamente dinámica. Es decir, que en toda realidad hay una tensión interior que la impulsa a su auto-perfeccionamiento y la orienta hacia todas las demás realidades. Lo dinámico de la realidad latinoamericana es útil no sólo para comprenderla en busca de una concepción de esa realidad, sino esencialmente para descubrir los elementos y dinámicas de los procesos concretos. Esta concepción dinámica de

---

[4] *Ibid.*

la realidad debe ser tenida en cuenta en la reflexión teológica latinoamericana. No es una realidad estática sino que está en continuo movimiento de tal manera que la teología tiene la tarea de discernir el acontecer salvífico de Dios en los procesos dinámicos de la realidad.

La realidad no sólo es dinámica, su dinamismo es dialéctico. No obstante, en todos estos dinamismos dialécticos hay que establecer en qué forma la negatividad puede generar una nueva realidad superior a la negada. Ver la realidad como un dinamismo dialéctico implica un rechazo a la idea de la inmutabilidad y absolutización de lo real. Implica aceptar e impulsar los cambios históricos que la fuerza de la realidad va señalando a los seres humanos. En estos términos, la teología de la liberación acompaña e impulsa la praxis histórica de liberación de las mayorías pobres.

Por otro lado, la realidad tiene un carácter procesual. Esto es, que en el mundo tiene lugar un proceso permanente de crecimiento y enriquecimiento de lo real. En este proceso van apareciendo formas cada vez más ricas y altas de realidad. La teología de la liberación forma parte de ese proceso de crecimiento y enriquecimiento de la realidad.

Sin embargo, para Ellacuría la realidad es histórica puesto que en la historia se hacen presentes todos los dinamismos de ella.

Si por mucho tiempo la teología echó mano de la filosofía del ser, la teología de la liberación debe dar curso a una filosofía de la realidad, y específicamente de la realidad histórica. Desde esta concepción, el ser es apenas un momento de actualización de la realidad. Una filosofía de la realidad histórica en diálogo con la teología de la liberación es no sólo valiosa, sino un requisito indispensable.

Siguiendo a Zubiri, Ellacuría plantea la íntima imbricación entre la realidad del cosmos y la inteligencia humana. Una apropiada concepción de la realidad debe estar adecuada a una concepción de la inteligencia. En el siguiente apartado se analizará la historicidad de la inteligencia.

3. La historización de la inteligencia

Siguiendo la superación del reduccionismo idealista que había planteado Zubiri, para Ellacuría la inteligencia humana no es sólo esencial y permanentemente sensitiva sino que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica. El conocimiento está fundamentalmente al servicio de la vida. Esta fundamentación del conocimiento en la vida, es lo que lo lleva a hablar del carácter biológico o la materialidad del conocimiento. La supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y

dominación, determina y condiciona las posibilidades del conocimiento, sobre todo cuando la supervivencia está siendo amenazada. Para Ellacuría el conocimiento es un conocimiento interesado, y el interés básico es el interés por la vida y por las distintas formas de asumirla. Dichos intereses individuales y grupales están a la base de toda ideologización de los conceptos. La desideologización de los conceptos por parte de la filosofía de la realidad histórica es un aporte valioso para la teología de la liberación.

Se equivocan las filosofías y las teologías que consideran como función de la inteligencia la comprensión del ser o la aprehensión del sentido. Por el contrario, la concepción de la realidad histórica lleva a concebir la inteligencia como histórica. En estos términos la inteligencia humana está en la tarea de aprehender la realidad y enfrentarse con ella, abriéndose a una triple dimensión: el hacerse cargo de la realidad, que supone un estar inmerso en ella; el cargar con la realidad, donde se exige compromiso ético con y el encargarse de la realidad, que señala el carácter práxico de ésta. Dando continuidad a estos planteamientos, J. M. Mardones nos dice:

> Una teología basada en esta concepción de la inteligencia dará prioridad a la realidad sobre el sentido, a la captación de la realidad histórica en orden a su transformación y no al sentido entendido contemplativa y vivencialmente [5].

Pero los aportes de Ellacuría respecto al carácter histórico de la inteligencia, y que han de tenerse en cuenta en el quehacer teológico, van más allá. La teología de la liberación debe tener en cuenta que la inteligencia humana está condicionada por el mundo histórico en el que se da; que en su función práxica el conocer humano tiene una dimensión social no sólo en su origen, sino también en su destinación; y finalmente, el conocer humano necesita de la praxis no sólo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos.

En el apartado siguiente reflexionaré sobre la historización de los conceptos como un principio desideologizador.

4. La historia de los conceptos

Los conceptos filosóficos, científicos, teológicos, se hallan en relación directa con la realidad y la praxis histórica. Desconocer la relación entre los conceptos y la praxis histórica es poner los conceptos al servicio de las ideologías de dominación. En la medida

---

[5] Mardones, José María. "La historización de los conceptos teológicos", en *La pasión por la libertad*, págs. 189-121.

en que conceptos como pecado, reino de Dios, salvación, tiendan a normativizarse absoluta y abstractamente, los conceptos se convierten en instrumentos de ideologización. Aunque los conceptos se presten a la elaboración de hermosos discursos teológicos, a falsas racionalidades, la pérdida de relación con la realidad y con la praxis nos lleva a hablar de la ahistoricidad de los conceptos. Esta ahistoricidad pretende no sólo guardar silencio frente a la realidad, sino encubrirla.

Ellacuría busca establecer a través de la historicidad de los conceptos, en primer lugar, la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia y ajuste-desajuste de los conceptos; en segundo lugar, la constatación práxica del concepto, es decir, si el concepto sirve para las mayorías pobres o para las clases privilegiadas; en tercer lugar, las condiciones reales, sin las cuales no hay posibilidad de realización de los conceptos y de las intenciones; en cuarto lugar, la ideologización de los conceptos idealizados, que en vez de animar los cambios sustanciales y exigibles los distorsiona; y finalmente, la introducción de un tiempo que nos permita cuantificar y verificar en la praxis.

Así que los conceptos son históricos dado que se refieren a una realidad histórica. Realidades que van cambiando de acuerdo a las circunstancias estructurales y coyunturales se dan y cobran significados distintos, según el momento del proceso y según el contexto en el cual se dan. Los conceptos se van verificando en los resultados y en los cambios que se van dando. Mostrar lo que van dando de sí en una determinada realidad, es lo que se entiende por historización.

A través de la historización se pretende señalar cómo las clases dominantes trazan valores y pautas de acción eficaces por medio de los conceptos. Cuándo realmente los valores y las pautas de acción aceptados por todos encubren, deforman y distorsionan la realidad, siendo una negación de lo que dicen ser.

El análisis de la praxis histórica de los conceptos lleva a Ellacuría a plantearse la triple reflexión: qué tienen de verdadero y de falso los conceptos (problema epistemológico), qué tienen de justo y de injusto (problema ético), y qué tienen de ajustado o desajustado (problema práxico o político).

5. La teología de la liberación entre luces y sombras

La vida de Ignacio Ellacuría fue una continua pasión por los pobres. En Ellacuría se hace realidad la expresión de Atahualpa Yupanky: "Con los pobres de la tierra, mi suerte yo quiero echar".

Por otro lado, el asesinato de Ellacuría legitima, justifica y fortalece la necesidad de seguir haciendo teología de la liberación desde la opción por la mayorías marginadas.

La herencia teológica de los padres de la teología de la liberación no sólo es un ejemplo sino un desafío permanente en nuestra naciente reflexión teológica, más aún cuando es una teología sellada por el compromiso y la entrega de la vida a la causa de los pobres, como lo fue la vida y obra de este profeta silenciado.

Ellacuría señala la necesidad de la interdisciplinariedad de la teología de la liberación con las ciencias sociales, económicas, políticas, y con la filosofía. En términos de su relación con la filosofía de la realidad histórica, sus intuiciones sobre la realidad histórica y la historización de los conceptos son no sólo un aporte indispensable, sino unos presupuestos valiosos en aras a una teología total, latinoamericana y crítica.

Finalmente, la historización de los conceptos teológicos es un instrumento metodológico que nos permite acercarnos críticamente a nuestra propia herencia teológica latinoamericana, y ver en ella no sólo sus aportes sino el peligro en que han caído algunos sectores de la teología de la liberación de convertir a la teología en un instrumento ideológico.

Capítulo V

El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación

José Duque

Introducción

Deseo unirme a quienes, movidos por la fuerza transformadora del Espíritu, siguen apasionadamente creyendo que el quehacer teológico actual tiene enormes retos que afrontar, debido a los cambios estructurales que han ocurrido en los últimos años. Estos cambios nos han traído condiciones socio-económicas más precarias y menos posibilidades de sobrevivencia para los pobres. Aparece en el horizonte de este cambio de época, un nuevo *kairos*, un tiempo de oportunidad, un momento de gracia, abierto, en parte, por la desestructuración de los bloques Este-Oeste, que nos ha dejado el fin de la "guerra fría". Pero también, por los espacios que

han ocupado otros actores sociales, en su lucha emancipadora y liberadora en Abya-Yala.

El tiempo de gracia se evidencia explícitamente dentro de las distintas iglesias mediante múltiples movimientos eclesiales [1] llenos de una sorprendente espiritualidad, a la que no estábamos acostumbrados, y no marcados, como las anteriores experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), por la lógica globalista de la polarización Este-Oeste. Estos movimientos se replantean la lucha por la vida plena a partir de los empobrecidos y excluidos, hombres y mujeres. Movimientos eclesiales que viven el "primer amor", como si hubieran superado la crisis de la "crucifixión" y la retirada del "Camino a Emaús", para recobrar la fuerza mesiánica de "pentecostés" [2].

En este ambiente de extrema precariedad por un lado, y de gracia oportuna por otro, presento las siguientes reflexiones, las cuales únicamente desean llamar la atención, no como si fueran asuntos novedosos, para profundizar claves de lectura, con el propósito de tratar de abrir puertas que nos saquen del ambiente provocado por la ley exclusiva del mercado y su "decreto" del fin de las alternativas, decreto que tiene como finalidad paralizarnos y tornarnos inmóviles [3]. Asuntos que, posiblemente, muchos cristianos e iglesias han dado por ciertos.

Como se advertirá, es un enfoque desde la tradición evangélico-protestante, no con la intención de quedarnos ahí, sino para contribuir a retomar el encuentro ecuménico y la unidad de la iglesia, después de la pausa que nos ha obligado la realidad unipolar que nos abruma, desde el fin de la "guerra fría". La idea es no congelarnos aquí en este presente, como si fuera definitivo, sino seguir hasta llegar al final del camino de Emaús donde se confirmó la resurrección.

---

[1] A raíz de mi reciente experiencia en la educación teológica en el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), constaté en mi peregrinaje por casi toda la América Latina y el Caribe la existencia de diversos grupos de cristianos, de todas las iglesias, incluso católicos, quienes sin romper con sus propias instituciones eclesiásticas, pero superando la ortodoxia cerrada, el magisterio estático, las jerarquías absolutas y los ritos mecánicos, es decir, no encerrados por la lógica del *statu quo*, al contrario muy críticos, viven la fe y la espiritualidad en perspectiva del reino de Dios, como la Teología de la Liberación lo ha teologizado. El contacto con estos grupos que hemos llamado "movimientos eclesiales", por cuanto se mueven incluso para transformar sus propias instituciones eclesiásticas, como su contexto particular social, lo hicimos debido al nuevo modelo educativo del SBL, el cual ofrece un currículo abierto y en la perspectiva de la Teología de la Liberación. Cf. *Prospecto SBL, 1993.*

[2] Llamo la atención sobre la última obra de Jorge Pixley, *Vida en el Espíritu*, en la que se muestra la gran vitalidad de la espiritualidad mesiánica.

[3] Para consultar la teoría del "final de la historia", ver Gallardo, Helio. "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en *Pasos* No. 28 (marzo-abril, 1990).

Las reflexiones que deseo compartir a continuación, van en la dirección de mostrar que el "espíritu protestante" ha sido parte integral de la Teología de la Liberación, por cuanto este espíritu trasciende la tradición confesional evangélico-protestante.

Las reflexiones, aún abiertas, las he ordenado en tres partes: primero, con lo que considero es la piedra de ángulo del espíritu protestante, del *espíritu contestatario*, el cual trasciende la tradición evangélico-protestante [4]. Una segunda reflexión, gira en relación con la disyuntiva que nos plantea la *tensión existente entre cristiandad y protestantismo*. En una tercera parte, veo que el espíritu contestatario está en la esencia de la Teología de la Liberación, pues es esencia del evangelio y ésta es evangélica.

1. La piedra de ángulo del espíritu protestante

El movimiento reformador del siglo XVI fue una manifestación del espíritu protestante-contestatario y transformador, intrínseco al cristianismo y no sólo, como generalmente se ha interpretado, para minimizarlo, un movimiento sectario iniciado por el monje Martín Lutero.

Es verdad que el protestantismo como confesión y en sus diversas denominaciones institucionales, antes llamados "martinianos", recibe su nombre posterior en relación a la declaración: "Protestamos delante de Dios..." hecha pública en la segunda Dieta de Spira [5], en abril de 1529, cuando algunos príncipes de la Alta Alemania se unieron para conservar la libertad de mantener la Reforma religiosa, contra el decreto del emperador Carlos V. La declaración, como nos cuenta la historia, hacía eco de las palabras de Martín Lutero frente al enviado oficial del obispo de Treves expresadas en la primera Dieta en Worms en 1521, la cual fue presidida por el mismo Emperador [6].

---

[4] Como notarán, me refiero siempre a la tradición evangélico-protestante, la cual incluye las llamadas iglesias evangélicas y las protestantes. En realidad son las mismas; las iglesias matrices de la Reforma se llamaron evangélicas, mientras que protestantes se empleó para identificar el grupo. Finalmente, las iglesias se reconocieron así mismas también como protestantes. Evangélicas no tiene el mismo sentido que la noción *evangelicals* del inglés; éste designa, en EUA, a las iglesias conservadoras, teólogica y políticamente.

[5] El nombre Spira es una traducción del francés "Spire".

[6] Sin embargo, esta declaración contestataria de Spira no significaba en modo alguno la intensión de crear una nueva o distinta iglesia. Este propósito lo confirmó la confesión de Ausburgo que expresa: "Enseñamos que hay una sola Iglesia, Santa-

Pero, ¿qué es el protestantismo? Para el teólogo George Casalis, "protestante", en su sentido original, significa testimoniar en favor de... significa ser testigo, confesante. Según Casalis, este significado fue el que posteriormente fundamentó el movimiento de resistencia de un sector de la iglesia evangélica alemana llamado "Iglesia Confesante", que emergió en Barmen en 1934, como protesta y desafío contra el totalitarismo y absolutismo del nazismo y contra la Iglesia Nacional Alemana [7]. La Iglesia Confesante fue la iglesia de Barth y Bonhoeffer, aunque este último se lamentó de que ella quería mantenerse intraeclesiástica. Aun así, permaneció en ella, como único espacio de la iglesia de la resistencia, y finalmente pasó a la clandestinidad hasta ser llevado al martirio [8].

Justamente en el carácter paradigmático del espíritu contestatario queremos centrar nuestra atención, por su fuerza de rechazo contra toda manifestación de totalitarismo y contra el absolutismo en todas sus formas dentro y fuera de la iglesia. Este es un legado afirmado siempre en el protestantismo-evangélico, a saber, que uno de los postulados éticos fundamentales del protestantismo es: "El rechazo de toda sacralización del poder" [9].

La relativización de los absolutos es destacado por el filósofo y teólogo alemán Paul Tillich, quien amplía el sentido del "protestantismo" con el conocido "Principio protestante" [10]. Con este principio, se hace trascender el carácter "protestante" del protestantismo. Para Tillich, el Principio protestante es la capacidad propia del protestantismo de abandonar una determinada forma para acceder a nuevas y otras situaciones. Es aquello que hace "protestante" el protestantismo, puesto que le permite trascender lo religioso y confesional, al no agotarse ni reducirse a ninguna forma particular histórica. Esto significa que el principio relativiza, en el mismo protestantismo, cualquiera —y todas— de sus propias realizaciones. Este principio es un juicio tanto a lo absoluto como a lo relativo. Ninguna forma es absoluta, ni los poderes, ni las tradiciones, ni las doctrinas ni las instituciones. Aunque tampoco

---

Iglesia-cristiana, de todos los tiempos... Ella es la reunión de todos los creyentes...". Cf. *Confesión de Ausburgo*, capítulo VII.

[7] Para una referencia más amplia sobre este problema de la identificación de la iglesia alemana con el Tercer Reich, cf. Casalis, G. *Luther et l'Eglis Confessante*. Paris, CERF, 1983, págs. 119s.

[8] Dumas, A. "Dietrich Boonfoeffer", en *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca, Sígueme, 1968, págs. 161ss.

[9] Fuchs, E.-Grappe, C. *Le Droit de résister*. Geneve, Labor et Fides, 1990, págs. 13ss.

[10] Por supuesto, el "Principio protestante" no lo podemos entender dentro de las dimensiones teóricas con que entendemos el protestantismo contestatario desde la Teología de la Liberación. Ni la praxis ni el sujeto son considerados por Tillich como los hemos considerado en América Latina. *The Protestant Era*, 1962.

se puede hacer de lo relativo un absoluto, dado que lo relativo no es un fin en sí mismo.

El principio protestante es anti-idolátrico, es protesta "profética", en él no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas, e incluso la unicidad de sentido de la Biblia [11]. Asume un carácter de protesta contra el mismo protestantismo cuando éste pierde su capacidad de transformarse, cuando se afinca en el *statu quo* y se hace estático.

Según Tillich, en esta comprensión del principio protestante éste no tiene una pertenencia denominacional, ni institucional, ni doctrinaria, sino que está mediatizado, decimos nosotros, por la praxis de los creyentes. Este mismo sentido parece adecuarse con la interpretación crítica que le da Hans Küng a la catolicidad de la iglesia de Cristo, la cual no queda sujeta a una confesión, aunque la iglesia de Roma sea denominada Católica. Para Küng, desde el evangelio, "ser católico significa, pues, ser plenamente ecuménico" [12].

Así como se señala de la catolicidad, también se dice del espíritu protestante: que no se trata de una inspiración abstracta, independiente de procesos históricos y de respectivos sujetos sociales, el cual pueda expresarse y transformar, por sí mismo, en el vacío, las iglesias y sus realidades históricas. Pero tampoco se puede personalizar ni adjudicar tal espíritu a ninguna institución en particular.

De lo anterior podemos derivar que no sólo por confesarse parte de la tradición protestante, iniciada con la Reforma del siglo XVI, se es portador del espíritu protestante. Es en la praxis transformadora, desabsolutizadora, contestataria y desacralizadora, es decir protestante, de la comunidad de fe, donde se hace verdad histórica concreta el principio protestante.

Sobre todo en momentos de crisis, el contemplar y asumir la realidad histórica de nuestro mundo coloca a las iglesias frente a posiciones con posibilidades utópicas o ideológicas. Para Rubem Alves, el protestantismo-evangélico tiene esa disyuntiva, y las posibilidades utópicas las puede fundamentar esta tradición apelando a aquellos elementos fundantes contestatarios de la Reforma. Insiste Alves en que

---

[11] Para una ampliación sobre el "sentido" en la perspectiva hermenéutica bíblica, consultar la obra clásica al respecto de Croatto, S. *Liberación y libertad*. Lima, CEP, 1978.

[12] En esta obra, Küng razona por qué sigue siendo católico y lo explica por la síntesis que se logra entre lo evangélico y lo católico, lo cual no es necesariamente por vía de las instituciones denominacionales. Cf. *Mantener la esperanza*. Valladolid, Trotta, págs. 23ss.

...desde sus orígenes la mentalidad protestante implicaba un rechazo radical al carácter acabado o sagrado de cualquier estructura [13].

Sin embargo, no todo el pensamiento fundante contestatario se desprende de la declaración "protestamos" de Spira. El espíritu protestante no nace allí, ni termina allí. Esta protesta en Spira no fue el dato precursor del espíritu protestante del pueblo de Dios. Pienso que hay tres elementos bíblico-teológico-históricos que son parte esencial de este principio, elementos que lo universalizan y lo hacen trascender la tradición evangélico-protestante. Estos tres elementos constituyen la *piedra angular* del espíritu protestante. Por razones que el lector puede comprender, sólo haremos una mención escueta y liviana de estos tres elementos:

a) El *movimiento profético.* Una rápida mirada al movimiento profético en la Biblia nos permite encontrarnos con una corriente en la cual podemos detectar con facilidad tres características: una, es que está encausada a protestar y denunciar la injusticia, la marginación, la exclusión y las alianzas viciosas de los poderes hegemónicos religiosos, políticos y económicos en deterioro de los más pobres. Referencias en este sentido las encontramos en Jeremías, Amós e Isaías. Una segunda característica, es que las voces proféticas no sólo denunciaban sino que defendían la vida de los más "pequeños" de la sociedad. Véase el caso de Amós en el Antiguo Testamento (capítulos 4, 5, 8). Una tercera característica general del movimiento profético, fue anunciar la liberación y la toma de un mundo mejor, mucho más allá de lo meramente material [14].

Los profetas, como personas místicas e inspiradas por el Espíritu, denunciaron, defendieron y anunciaron no solamente al interior de las comunidades religiosas, sino que prolongaron su mensaje hacia todos los espacios de la sociedad. El movimiento profético, como lo vemos en los trabajos de Julio de Santa Ana y de Jorge Pixley, no terminó en el Antiguo Testamento sino que se prolonga al Nuevo Testamento y se sigue manifestando en distintos momentos de la historia de la iglesia.

---

[13] El protestantismo ideologizado es el resultado de una visión individualista que no le permite ver los problemas de naturaleza estructural. Interpreta las contradicciones por la vía dualista, y por ello el protestantismo-evangélico perdió su capacidad utópica transformadora y terminó acomodándose en las estructuras existentes. Cf. "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo", en *Iglesia y sociedad en América Latina*, págs. 14-16.

[14] Sobre la tradición profética consúltese a de Santa Ana, J. *El desafío de los pobres a la iglesia*. San José, EDUCA-DEI, 1977, especialmente págs. 21ss. Igualmente a Pixley, J. *Biblia y liberación de los pobres*. México D. F., CAM, 1986, sobre todo el capítulo V: "Profetismo bíblico".

El movimiento profético y apocalíptico denuncia el pecado de la injusticia. Esta es considerada como ruptura con Dios. De la misma manera, defiende a los "pequeñitos" y anuncia la posibilidad de una vida plena, porque condensa la Buena Noticia de Dios, no aceptando el presente como definitivo, ni la precariedad que existe como un destino ineludible. Al contrario, el mensaje profético coloca a la comunidad de fe en perspectiva del reino de Dios. El espíritu protestante encuentra en el movimiento profético-apocalíptico un fundamento bíblico, teológico e histórico consustancial a sí mismo y por ello resurge permanentemente en la praxis de los creyentes en cada momento que el Espíritu sopla.

b) La piedra angular del espíritu protestante, a nuestro juicio, también se constituye como teología de la *libertad del cristiano.* Esta teología bíblica está presente en la carta de Pablo a los Romanos [15] (documento que es la base para el tratamiento que le da Lutero al problema). En ella, Pablo relativiza las estructuras, prácticas y normativas eclesiásticas. Para Lutero: "El cristiano es un hombre libre, señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie" [16].

Por supuesto, no se trata de arrogancia antropológica, sino que esta proclama de libertad se entiende en la lucha contra la institución romana.

Ligada a la doctrina de la justificación por la fe, la libertad del cristiano abre espacios para otras tesis de la Reforma, como "El sacerdocio de todos los creyentes" [17]. La libertad del cristiano es un asunto que ha determinado, en gran medida, el comportamiento de la conciencia cristiana del protestantismo-evangélico, cuando asume el efectivo espíritu protestante. Desde entonces, anglicanos, luteranos, reformados, radicales, presbiterianos, bautistas, metodistas, pentecostales, moravos, etc., agrupados en sus confesiones, han organizado sus propias doctrinas, instituciones y formas eclesiásticas. De este fundamento de libertad se ha seguido la aceptación de una cierta pluralidad de sentidos respecto a las estructuras, doctrinas y ordenamiento jurídico.

El movimiento reformador se negó a aceptar lo existente como fijo, estático o definitivo. Es en este marco dinámico que adquiere sentido el otro principio eclesiológico de la Reforma: *Ecclesia reformata semper reformanda.* No para convertir este principio en fin, sino para poner siempre la iglesia en peregrinaje, desestabi-

---

[15] Cf. Boff, L. *Teología desde el cautiverio.* Bogotá, Indo-American Press Service, 1975, en particular págs. 91ss.

[16] Cf. "La libertad cristiana", en *Obras de Martín Lutero.* Buenos Aires, Paidós, 1967, T. I, pág. 150.

[17] Cf. Baiton, R. *Lutero,* págs. 178ss; y Farré, L. "La libertad cristiana", en *Lutero ayer y hoy,* págs. 79ss.

lizada, en movimiento, en proceso de fidelidad al reino de Dios, donde ésta encuentra su límite.

c) En otro ángulo, quizá fundamental, como dato fundante de la tradición evangélico-protestante, se halla la teología de la *justificación por la fe*[18]. Sin embargo, es bueno aclarar que no está en discusión el clásico y apologético dualismo fe-obras, sino que se trata de una lectura relativizadora de la ley. El enfrentamiento apologético posterior a la Reforma, del lado evangélico-protestante —debido a las tendencias espiritualistas y al fundamentalismo— convirtieron la fe en ley, al darle no sólo primacía absoluta a la fe (en la mayoría de los casos abstracta), sino al ignorar la expresión del amor en las obras. Las consecuencias de esta desviación pueden apreciarse en la casi inexistente concreción histórica de la fe, la interiorización, el individualismo, el dualismo y otros desafortunados acentos comunes en las iglesias de esta tradición que perdieron su capacidad contestataria.

El enfrentamiento apologético, desde el bando católico, pareciera que afirmó las prácticas institucionales. De aquí pudo derivarse, quizá, una tendencia a la unicidad de sentido de las estructuras, dogmas y jurisprudencia. Unicidad que obligaba a la centralización y la jerarquización absoluta.

A partir de la justificación por la fe, el movimiento de la Reforma relativizó la ley cerrada, institucional, usurpadora de la libertad cristiana, e impuesta por el *statu quo*. Hoy, la justificación por la fe, situada históricamente, como lo constata la Teología de la Liberación, en la perspectiva de los excluidos-sujetos, adquiere una vigencia contestataria salvífica-liberadora, debido al contexto excluyente y precarizador que supone el dominio de las leyes del mercado. Pero la vigencia de una relectura de la justificación por la fe, en la perspectiva que ha iniciado Tamez, ya no sólo implica a la tradición de las confesiones de la Reforma, sino a todos los diversos movimientos eclesiales emancipadores e inclusivos, los cuales abren espacios para escapar de la ley del sistema unipolar vigente y a su excluyente poder actual.

Como síntesis de la argumentación anterior, quiero enfatizar que aunque el espíritu protestante, contestatario y relativizador de lo absoluto y totalitario, es un dato fundante para las confesiones y denominaciones evangélico-protestantes, este dato de la Reforma no es un dato originario de esta forma del cristianismo. En realidad,

---

[18] Llamo la atención sobre el análisis de Elsa Tamez acerca de la justificación por la fe, donde se relacionan fe, ley y soberanía. Pero el aspecto que deseo resaltar aquí es el de la inversión de la ley, la cual siendo ley de un sistema queda arropada por el pecado, produciendo un desalojo de la condición de sujeto del ser humano. Cf. Tamez, E. *Contra toda condena*. San José, DEI-Sebila, 1991, págs. 160ss.

el movimiento de la Reforma del siglo XVI revivió una tradición iniciada en el antiguo "Pueblo de Dios", sobre todo por los profetas y por el levantamiento de los esclavos en Egipto. En esta tradición, lo existente, lo dado, el presente, no se tomó como definitivo. Ese mismo espíritu, contestatario y transformador, fue el espíritu del movimiento de Jesús, de las iglesias primitivas, del movimiento de Pedro Valdo en el siglo XII, del movimiento del sacerdote John Wyclif de la Inglaterra del siglo XIV, y del de John Hus de Bohemia. Este es espíritu del pueblo de Dios. Esto es el espíritu evangélico.

Es sorprendente cómo la realidad eclesiástica actual de las iglesias evangélico-protestantes, muestra una mutación u olvido del espíritu protestante. ¿A qué circunstancia se debe esta supuesta mutación? Me permitiré ensayar una interpretación que pudo y puede seguir inhibiendo a las iglesias y a su producción teológica para hacer operativo y real el espíritu protestante.

2. La cristiandad o el protestantismo en la tradición de las iglesias de la Reforma. La tensión existente entre el espíritu contestatario y la legitimación del *statu quo*

Hay una razón determinante para que las iglesias evangélico-protestantes hayan perdido, no nominalmente, sino en la práctica, una de las bases fundamentales de su tradición, a saber, el espíritu protestante, razón que estuvo presente en el gran acontecimiento de Spira. Allí, en la protesta de Spira, aparece, según el enfoque que le hemos dado, una disyuntiva para los reformadores, disyuntiva que podía cambiar el curso de la historia, según la posición que ellos asumieran. La disyuntiva, conforme nuestra apreciación, consistía en la tensión que la delicada y conflictiva realidad le presentaba a Lutero y a sus comunidades, esto es, priorizar el espíritu protestante sin una alianza tan protagónica de los príncipes, o reasumir con los príncipes la lógica de la cristiandad [19].

De ninguna manera estamos haciendo un juicio acusador contra los reformadores, puesto que ellos actuaron allí, en una realidad que les enfrentaba con la muerte. Por otro lado, la actitud valiente de Lutero y los demás reformadores, sin romper a fondo con la lógica de la cristiandad, nos dejó, a la iglesia y la sociedad

---

[19] Para una comprensión de la llamada cristiandad, puede consultarse Hoornaert, Eduardo. *La memoria del pueblo cristiano*. Madrid, Paulinas, 1986, especialmente el rol del historiador Eusebio de Cesarea y la época de Constantino. También, Richard, Pablo. *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José, DEI, 1987, sobre todo el capítulo primero.

posterior, un legado invaluable gracias a la reforma alcanzada en grandes sectores de la iglesia [20].

Podemos apreciar también que la cristiandad se mantuvo vigente en la iglesia de la reforma [21]. La lógica de la cristiandad reapareció en el mismo acontecimiento de Spira, debido a la participación de los príncipes en el protagonismo y defensa de la Reforma. Podemos decirlo de otra forma: en la alianza, obligada o no, de los reformadores con los príncipes. Esta era la posibilidad de oficializar el movimiento, de darle un lugar legitimado entre los príncipes. Legitimar el movimiento reformador religioso, por parte de los príncipes, significaría sin duda anexarlo al poder alternativo estructural de la sociedad moderna que se abría paso frente al sistema feudal, cambio radical que ocurría en aquella época [22].

Pero el alcanzar este *status* oficialista, que ampliaba el margen de acción y entregaba cierto grado de protección del movimiento de la Reforma, pudo significar también el riesgo de exponerse a la mutación del carácter contestatario de la tradición cristiana. Era el riesgo de privilegiar la institucionalidad en deterioro del carisma libertario alternativo. En esa decisión se minimizaba el derecho a la protesta y se mediatizaba el carácter revolucionario de la Reforma, y posiblemente se recobraba el rol religioso oficial. Si bien es cierto que los reformadores abogaron por la separación Estado/Iglesia, aquí se selló un compromiso. El pudo significar la prioridad de la oficialidad y la institucionalidad y la primacía del orden y la ley sobre el espíritu protestante.

Aunque ésta no era la primera vez que una disyuntiva de este tipo se cruzaba en el camino de la iglesia cristiana, la posibilidad de sacarla de la clandestinidad, dejar la marginalidad, abandonar la persecución, superar la cruz como sacrificio perenne, fueron factores que pesaron para buscar la libertad por la vía oficial, puesto que no parecía posible una vía alternativa. Como ya se señaló, la memoria de los historiadores nos dice que ya en tiempos

---

[20] Para un análisis fresco sobre el legado de Martín Lutero y la Reforma del siglo XVI, situado en la disyuntiva de la cristiandad y la liberación, recomendamos Boff, L. "Lutero entre la reforma y la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador), Enero-abril,1984, págs. 83-101.

[21] Se ha dicho que Lutero, inicialmente de ambiente campesino, más tarde llegó a ser un representante del sector instruido de la sociedad y que ello lo vinculó a la burguesía, lo cual lo hacía representar los intereses del capitalismo incipiente. Ese sector intelectual dependía económicamente del principado y de la iglesia, aunque quería liberarse de las responsabilidades que le ligaban a la iglesia papal. Para profundizar este elemento consultar: "Tesis sobre Martín Lutero en el quinto centenario de su nacimiento", en *Taller de Teología* (Separata), 1983.

[22] Sobre el carácter estructural de la Reforma del siglo XVI, cf. Shaull, R. *Herals of a New Reformation*. New York, Orbis Books, 1984, págs. 58-66; igualmente, la separata de la revista *Taller de Teología*, citada en la nota anterior.

de Constantino la iglesia cristiana dejó el lugar del martirio para ocupar un lugar en la seguridad de la *cité* [23].

El apoyo de los príncipes a la Reforma tuvo que ver, seguramente, con la revuelta de los campesinos y su final trágico. Recordemos que en el movimiento campesino, ligado a una tendencia radical de la Reforma, los príncipes vieron una fuerza desestabilizadora contra ellos y una utopía que no buscaba la legitimidad de los poderes de su tiempo, sino que se comprometía en una vía revolucionaria alternativa [24].

Para Lutero, la disyuntiva se evidenció cuando tuvo que hacer frente a la tensión que se presentó entre los príncipes y el movimiento campesino. El quería mediar y llegar a un acuerdo no violento, puesto que veía que el levantamiento campesino era la respuesta al maltrato y explotación que éstos sufrían a manos de los príncipes. Pero suplicaba a los campesinos que presentaran sus reivindicaciones por la vía pacífica. Como su mediación no fructificó, entonces redactó la desafortunada orden contra los campesinos [25]. Con esta acción se beneficiaron los príncipes, los sectores burgueses asumieron la Reforma y la nueva ortodoxia de los "protestantes" empezó a tomar su lugar como ley. Con ello se estancó, en gran parte, la fuerza transformadora de la Reforma.

Sabemos, asimismo, que la disyuntiva que acarrea la tensión existente entre el espíritu contestatario y la alianza con el poder vigente apareció de nuevo cuando el protestantismo llegó a tierras del "Nuevo Mundo". Reiterativamente se ha escrito sobre la alianza del protestantismo con el liberalismo. Este portaba un proyecto de modernización frente al proyecto conservador tradicional de la colonia. Míguez Bonino es quien advierte que el protestantismo latinoamericano

> ...vehícula a la vez y en un mismo proceso la crítica radical del evangelio y la crítica liberal ideológica a la sociedad tradicional. En tanto es así, lleva latente la semilla de su propia crisis y la posibilidad de acceder a un nuevo proyecto histórico [26].

---

[23] Uso el término en francés *cité*, que no significa exactamente ciudad, sino el lugar donde se concentran las instituciones legítimas de todos los poderes. Para una referencia sobre el modelo de cristiandad, cf. Hoornaert, E., *op. cit.*, págs. 24ss.

[24] Para un análisis del movimiento teológico de Tomás Müntzer, consultar a Stam, J. "Tomás Müntzer y la teología latinoamericana", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*. San José, DEI-Goethe Institut, 1990, págs. 25-35. E. Bloch escribió una obra que tituló: *T. Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid, 1968. Bloch redimensiona la conexión que hace Müntzer entre la hermenéutica de la Biblia y la lucha revolucionaria de los campesinos. Además destaca el carácter revolucionario del movimiento.

[25] Cf. "Tesis sobre Martín Lutero...", *op. cit.*, pág. 12.

[26] En este artículo, de hace ya veintidós años, el cual analiza histórica y teológicamente el primer siglo de presencia en el continente del protestantismo-evangélico, Míguez

Si interpreto bien a Míguez, él confirma aquí la disyuntiva.

El historiador Arturo Piedra minimiza, con mucha rigurosidad investigativa, las posibilidades utópicas del protestantismo-evangélico misionero que llegó a América Latina en el siglo pasado. La alianza con el liberalismo, y con ello su dedicación a alcanzar las clases ilustradas, entre otros factores, le daba sin duda, a esta otra iglesia, un lugar legítimo en la sociedad, pero con ello se reducía al mínimo el espíritu contestatario [27].

Es importante destacar que a pesar de que oficialmente la Iglesia Católica Romana, sobre todo la española, amparó y contribuyó al proyecto conquistador y colonizador iniciado con Cristobal Colón, el espíritu profético y contestatario resurgió en algunos sectores de la iglesia, al pronunciarse en defensa de los indígenas y de las personas de raza negra. Así se testimonia de los obispos Bartolomé de las Casas y Antonio de Valdivieso y de muchos otros religiosos, quienes se jugaron la vida por esa causa [28].

La mutación del espíritu protestante en las iglesias evangélico-protestantes es una constante que sigue apareciendo, por ejemplo en Chile, con un fervor anti-católico por un lado, y buscando legitimación, no ya en alianza con el liberalismo, sino con dictaduras militares. Algunos sectores evangélicos, en plena represión, dieron su respaldo al dictador [29].

Pero esa mutación no nos autoriza a hablar sólo de pluralidad y diversidad en esta tradición cristiana, también nos obliga a reconocer una realidad llena de divisiones, dispersiones y hasta atomización denominacional. Muchas de las rupturas al interior del protestantismo-evangélico, se han producido porque las instituciones eclesiásticas se afirman justamente sobre lo que fue motivo de protesta contra sus iglesias matrices. Es decir, muchas denominaciones actuales reflejan, con evidencia y con el fondo y forma de nuestros tiempos, tendencias autoritarias, verticales, dogmáticas, centralistas, clericalistas, exclusivistas y machistas, tan graves o peores que contra las que lucharon.

---

encuentra "a) como un momento en la permanente subversión que el evangelio opera en el orden humano y b) como un componente en el proyecto liberal capitalista...". Encuentra en esta tradición religiosa una fuerza desacralizadora, es decir, una capacidad de cambio social. "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 190s.

[27] El enfoque de Arturo Piedra no incluye algunas expresiones del protestantismo actual, en el cual él sí encuentra posibilidades utópicas. Cf. Ponencias presentadas en la "Cátedra Mackay", 1994, del SBL.

[28] Cf. Dussel, E. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, Nova Terra, 1974, págs. 95ss.

[29] Recordamos el encuentro de algunas iglesias pentecostales chilenas con el dictador Augusto Pinochet, en los primeros años después del golpe militar de 1973.

La tensión entre el espíritu protestante y la lógica de la cristiandad no se resuelve por la vía de la mutación de uno de los polos en beneficio del otro. Empeñarse en la radicalidad de afirmar uno y negar el otro polo por la mera vía de la abstración, termina en simple mutación. ¿Qué luces encontramos en la Teología de la Liberación para resolver esta tensión?

3. El espíritu protestante y la Teología de la Liberación

En los albores de la Teología de la Liberación la reflexión bíblico-teológica destacó, con gran acierto y repercusión, lo que a la postre ha sido y es uno de los pilares de esta razón teológica, a saber, el pobre como *locus* teológico [30].

Este énfasis replanteaba no un tema, sino el método teológico. Una manera distinta de hacer teología. Tratándose de una teología de lo concreto histórico, no partía de la abstracción, sino de la praxis de los creyentes. Desde entonces, se supone, en la Teología de la Liberación, que la ortodoxia no antecede a la ortopraxis. Este replanteamiento —que no es de fácil comprensión en los centros teológicos clásicos, noratlánticos—, requirió un esfuerzo riguroso para desmontar el aparato lógico-metodológico de las teologías "madres" del Primer Mundo. Podríamos decir que se trataba de un esfuerzo doble: se trataba de sistematizar las nuevas experiencias de fe que ocurrían en las bases eclesiales, y, al mismo tiempo, se buscaba capacidad de diálogo frente a las teologías clásicas [31]. Hoy es posible afirmar que esta doble tarea alcanzó con creces sus fines.

La circulación hermenéutica a la que dio lugar esta novedosa y buena noticia teológica latinoamericana, demostró rápidamente que la Teología de la Liberación estaba evocando una tradición que corre a través de toda la Biblia, y que conocemos como "la teología de la elección de los marginados", en la cual la Teología de la Liberación fundamentó la "opción por los pobres" [32].

El que la Teología de la Liberación se situara en ese lugar teológico, significaba ubicarse allí donde Dios se revelaba en la

---

[30] Cf. Ellacuría, I. "Los pobres, lugar teológico", en *Misión Abierta* (España) Nos. 4-5 (1981), págs. 225-240.

[31] Cf. Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1973, especialmente el capítulo primero. Para una síntesis de la confrontación y luego el diálogo de la Teología de la Liberación con algunas corrientes de la teología del Primer Mundo, en una perspectiva más institucional romana, consultar a Lehmann, Karl. *Problemas de la teología de la liberación*. México, Revista Medellín, 1978.

[32] Cf. Hoornaert, *op. cit.*, págs. 54ss. También, Santa Ana, J. de, *op. cit.*

historia. Esto significaba situarse en el lugar donde estaba manifestándose el espíritu protestante, puesto que el aquí y el ahora del lugar de protesta estaba donde se luchaba por los cambios estructurales. Manifestándose allí, la Teología de la Liberación se ponía en contacto con los sectores populares que luchaban por la transformación de sus sociedades y de sus vidas. Los sociólogos llamaron a aquella época (la década de los años sesenta), la década revolucionaria. La Teología de la Liberación era parte del ambiente revolucionario de los años sesenta y setenta. Ella no fue ajena a estos procesos, porque estaba situada en la historia y en el lugar adecuado.

Hoy podemos decir con satisfacción que la reserva de la razón teológica latinoamericana, sistematizada y publicada, constituye un fundamento y legado invaluable para las emergentes generaciones de teólogos y teólogas de la liberación, ya no sólo en América Latina [33].

Ahora se trata de otro momento. Las condiciones para hacer teología han cambiado, la fuerza de la esperanza revolucionaria ya no está en los mismos sujetos que la vehiculaban con fervor en los años iniciales de la Teología de la Liberación. Se han producido desde la década de los ochenta cambios estructurales radicales, así como un deterioro creciente de las condiciones de vida de cada vez más amplios sectores de la población. Algo de lo que era cambiable, cambió, y lo que permanece se afirmó con más vehemencia: las condiciones que producen la pobreza, el autoritarismo, el globalismo, el totalitarismo, la primacía de la ley, la centralidad del mercado y su libre competencia, el cinismo de la incoherencia entre el discurso y el hecho, la corrupción y la exclusión, entre otros males mortales de este siglo.

Estas condiciones no son tampoco esperanzadoras, creo, para quienes se sitúan en la lógica de la ortodoxia. La izquierda ortodoxa, por ejemplo, "colgó" la militancia. Muchos intelectuales de la ortodoxia teoricista claudicaron, y si no se plegaron al sistema hegemónico, deambulan por el desánimo, el sinsentido y la desesperanza. Un sentimiento de frustración y derrota se apoderó de muchos colegas nuestros, sobre todo cuando sus propias instituciones se encontraron suficientemente fuertes para castigarles, golpearles y excluirlos (as). Esto ha pasado, igualmente, en las

---

[33] La producción teológica desde la perspectiva de la liberación apareció primero en folletos, boletines, monografías y documentos innumerables en casi todos los países de la América Latina y el Caribe. Posteriormente aparecieron obras más sistematizadas como las de Alves, R. *Religión: opio o instrumento de liberación*; Assmann, H., *op. cit.*; Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*. Lima, CEP, 1971; y otras varias. En los años ochenta se lanzó el proyecto de una coleción más sistematizada llamada "Teología y Liberación", donde existen ya más de veinte tomos publicados, algunos sin el *imprimatur*.

iglesias. Y ha ocurrido porque para el *statu quo*, tanto eclesiástico como socio-político, la Teología de la Liberación ha sido y es un peligro desestabilizador [34].

Pero el dato más riesgoso para la Teología de la Liberación es lo que F. J. Hinkelammert ha denominado "el intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio." Se trata, básicamente, de la pretensión de asumir el discurso de la Teología de la Liberación como fundamento del neoliberalismo [35].

El riesgo posible está en que el discurso ya no es oposición. Ya no es "subversivo" [36], ya no es desestabilizador, ya no tiene el espíritu contestatario. Seguir repitiendo el discurso de la Teología de la Liberación sin espíritu contestatario, es estar en sintonía con la teología del *statu quo*, es perder lo esencial, la vida alternativa.

¿Qué hacer, entonces? Es verdad que ya muchos teólogos y teólogas de la Teología de la Liberación han empezado a preocuparse por resituarse en las nuevas perspectivas [37]. Sin embargo, me parece que el esfuerzo debe centrarse en descubrir las claves que nos permitan retomar la fuerza liberadora, el espíritu contestatario, la perspectiva alternativa, el camino de la esperanza de vida abundante para todos, es decir, la salvación.

El problema es que las condiciones actuales nos colocan en una disyuntiva dramática. Por un lado, porque los espacios para el pensamiento libre y la existencia alternativa están cerrados. La tendencia oficialista es el unipolarismo sin alternativas, lo cual provee condiciones para que las instituciones endurezcan la disciplina, castiguen a quien disienta, a quien difiera, a quien haga oposición alternativa. Por otro lado, el clamor de los excluidos es mucho más aturdidor hoy, puesto que el sistema los ha dejado en completo abandono y desamparo, a su propia suerte. Estas dos faces de una misma realidad, nos podrían llevar a ceder a la posibilidad de hacer teología desde un lugar legitimado por la institucionalidad, por la ortodoxia cerrada, coincidiendo, aunque sin proponérselo necesariamente, con el sistema que existe.

---

[34] Franz J. Hinkelammert ha hecho una excelente síntesis sobre lo que significó el conflicto de la Teología de la Liberación con la teología oficial, con el poder político y el imperio. "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* No. 57 (enero-febrero, 1995).

[35] *Idem.*

[36] Uso aquí la noción "subversivo" como la acuñó el sociólogo Orlando Fals Borda, en el sentido de cambiar lo establecido, de transformarlo, de reflejar las contradicciones internas de un orden social injusto. Cf. "Subversión y desarrollo: el caso de América Latina", en *Pueblo oprimido señor de la historia*, 1972, págs. 137-151.

[37] Sólo para citar algunas: Richard, P. "La Teología de la Liberación y la nueva coyuntura", en *Pasos* No. 34 (1991); Assmann, H. *Desafíos y falacias*. São Paulo, Paulinas, 1991.

O, quizás, situarnos con el espíritu contestatario en el lugar de los excluidos, con su dolor y sus esperanzas, donde la institucionalidad ni riñe ni antecede con el carisma. Esta opción no es una novedad, la Teología de la Liberación se ha afirmado en ella, pero hoy otros sujetos teológicos que no tuvieron lugar en los inicios de la Teología de la Liberación, están ahora presentes como una gran diversidad en y para el quehacer teológico. Las nuevas emergentes generaciones de teólogos y teólogas han tomado posición aquí con mucha propiedad, aunque son hijos e hijas de otra formación, de otra procedencia social, de otras condiciones históricas, de otras vivencias espirituales, de otra manera de entender lo eclesial. Ellos y ellas no están preguntando si aún en estos tiempos hay un papel para la Teología de la Liberación, la están haciendo, dado que su ubicación, más libre, les coloca en el lugar donde se revela Dios hoy. Ellos y ellas son los y las contestatarias, representan el espíritu protestante para este *eon*. Esta verdad nos hace recordar las palabras de G. Casalis, refiriéndose a otra situación de lucha contra lo establecido:

> Los contestatarios nos recuerdan que la fe es un riesgo, la comunidad cristiana un evento y la sucesión apostólica el movimiento que nunca ha parado de comunicar el Evangelio a todos, en todas partes y siempre [38].

Una vez más, la insurgencia de innumerables teólogos y teólogas, que vienen llegando como nuevas generaciones, de ninguna forma excluye o limita a los "padres" a continuar con la tarea del quehacer teológico. Al contrario, esto indica que el esfuerzo y el riesgo que corrieron nuestros "padres", dio mucho fruto. Hoy el quehacer teológico en Abya-Yala no está en unos cuantos, sino en multitudes, hombres y mujeres de todas las iglesias. Incluso otras corrientes teológicas, cada vez más, están usando el diverso y abundante instrumental de la Teología de la Liberación. Por ello, gran parte de la tarea se ha cumplido.

4. ¿Para qué hacer teología hoy?

Hoy, la disyuntiva que nos presenta o el acercarnos y acomodarnos en el *statu quo*, en la lógica de la cristiandad, o recobrar el espíritu protestante, está muy vigente. La tentación está ahí. Hacer teología, ¿para qué? Forma parte de nuestro consenso que la ubicación y la forma en que estemos dispuestos a resolver la

[38] Casalis, G. "La utopía movilizadora", en Varios, *Crovants hors frontières*. Paris, Bucht-Chastel, 1975, pág. 119.

tensión con que nos desafía la disyuntiva de la situación histórica actual, dirá también de nuestra manera de hacer teología, nos indicará el método, y nos situará en lugares sociales distintos, probablemente encontrados.

Al situarnos en, con y desde los empobrecidos y excluidos, nos sorprenderán los muchos espacios existentes para la tarea teológica. Allí y sólo desde allí sabremos de qué se trata el espíritu protestante hoy, pues el sentido histórico concreto sólo puede brotar de la praxis concreta de comunidades cristianas particulares, situadas en tiempos y lugares específicos. Para no quedarnos en las generalidades, las mujeres mismas, en su lucha por descubrir y ocupar los espacios en la teología, así como en la iglesia, han recurrido al espíritu protestante. Ellas, entonces, son quienes saben lo que significa para su construcción de identidad, el espíritu protestante. Pasa lo mismo con todos los movimientos eclesiales emancipadores. Han tenido que protestar y crear un sentido histórico para este principio. Por ello el protestantismo no es nominal, ni ontológico, ni tiene estrictamente el mismo significado que tuvo en la Reforma del siglo XVI. El espíritu protestante se hace objetivo en la praxis de los cristianos, no importa de cual denominación sean.

La libertad cristiana, la unción profética y la llenura del Espíritu nos hará irrumpir en medio de nuestras instituciones que tienden a autoprolongarse, a hacerse más seguras de sí mismas y a perder el espíritu protestante. Con la presencia del Espíritu seremos capaces de mover montañas, de tal manera que podamos proféticamente denunciar toda manifestación de pecado que produce la muerte prematura en la mayoría de nuestros queridos hermanos y hermanas excluidos y empobrecidos de la América Latina. Denunciar sí, pero también proteger, defender, sanar, levantar y contribuir a edificar, con la misma fuerza del Espíritu, a quienes han sido completamente abandonados a su propia suerte por el sistema neoliberal imperante. Del mismo modo, anunciar a viva voz que lo que tenemos ahora como realidad, no es la definitiva. Como cristianos esperamos vida abundante, vida nueva, la cual es posible disfrutarla ahora como anticipo, como muestra de la plenitud que esperamos. Pero ella no vendrá si la comunidad de los creyentes no la busca, si esta comunidad no se encamina por las sendas del reino de Dios.

Si lo que buscamos no es una iglesia que aglutine multitudes, como masa uniforme, o una iglesia bien reglamentada, perfectamente institucionalizada, dedicada a guardar el orden y la seguridad del dogma, sino una iglesia provisoria, que se hace cada día como comunidad de fe, como cuerpo de Cristo, como Pueblo de Dios, guiada por la presencia real del Espíritu, y situada allí donde la muerte prematura amenaza a los pobres y a los pre-

carizados y excluidos, allí cada uno de nosotros y todos, y con nosotros las iglesias, podremos encontrar el verdadero significado del espíritu protestante.

Capítulo VI

Educación popular y teología de la liberación: juntando caminos

Fernando Torres Millán

La interpretación de nuestra realidad con esquemas
ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos,
cada vez menos libres, cada vez más solitarios.

Gabriel García Márquez
"La soledad de América Latina"
Estocolmo, 1982

Acerco unas cuantas palabras al sentimiento y al pensamiento de tantas y tantos que en América Latina han luchado por liberarse de los esquemas ajenos construyendo surcos propios que hoy nos dignifican y potencializan. Acerco palabras a las palabras de otras y de otros en el esfuerzo parturiento de decir desde abajo y desde

adentro lo nuestro. Acerco palabras para descubrirnos, reconocernos, encontrarnos, comunicarnos y festejarnos. Acercar, tejer, sembrar, producir nuestras palabras de tierra, de historia, de cuerpos, de sueños, de alegre esperanza...

Intento producir un acercamiento teórico a partir de una misma práctica, caminos que nos han cruzado y marcado profundamente: educación popular y teología de la liberación; para ello parto primeramente de la experiencia en el proyecto de teología popular de Dimensión Educativa construida apasionadamente entre 1984 y 1994 [1]; y en un segundo momento me nutro de la reflexión que sobre esta confluencia de caminos se ha venido haciendo últimamente entre nosotros y nosotras [2].

Coloco unas cuantas señales de limitación en el cruce de los caminos. Señales-guías necesarias para la búsqueda, el hallazgo, la convocatoria y la fiesta:

1) Notar y resaltar los primeros encuentros y junturas. Asombros, reconocimientos y desafíos.
2) Levantar la pregunta pedagógica en la encrucijada entre muchas otras preguntas urgentes.
3) Intentar respondernos. Un debate que alumbra en la oscuridad.

1. Una moneda perdida, buscada, hallada y celebrada

Colombia años sesenta. A mucha gente se le ha cortado su raíz... desenterrada, despojada, aniquilada, desplazada, quebrantada y fragmentada por la violencia liberal-conservadora de las dos décadas anteriores. Gente campesina intenta reconstruirse y restaurarse comenzando de nuevo en la periferia de las ciudades.

Una voz de esperanza recorre el país convocando a la unidad, a la lucha, a la revolución. El padre Camilo Torres denuncia, alienta, entusiasma, moviliza... desestabiliza. Contra la alianza de las élites dominantes constituida mediante el Frente Nacional (1958-1974) se gesta el Frente Unido de las clases populares (1965). Desde la Universidad Nacional en Bogotá, donde Camilo se de-

---

[1] Dimensión Educativa es un proyecto de Educación Popular que nace en Colombia entre 1977 y 1978 con el ojetivo, en aquel momento, de desarrollar el método de alfabetización de Paulo Freire.

[2] Me refiero al trabajo de Matthias Preiswerk y Danilo Streck en la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), al trabajo de Daniel Schipani en educación teológica y popular que está transcurriendo principalmente en el Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL).

sempeñaba como capellán y profesor de sociología, se impulsan acciones educativas que llevan al movimiento estudiantil MUNIPROC (Movimiento Universitario de Promoción Comunal) hacia los barios del sur. Allí nacen las primeras campañas de alfabetización en una perspectiva política alternativa. Desde el periódico "Frente Unido" se implementa una educación política de apoyo al nuevo movimiento, convirtiéndose así en "el principal y más efectivo instrumento de educación popular a nivel masivo, en la década de los sesenta [3].

Este es uno de los comienzos de la Educación Popular en Colombia. Precisamente su raíz camilista. Cristianismo y revolución en confluencia dando paso a una nueva experiencia de fe, de política y de educación. Experiencia retomada y continuada poco después de la muerte de Camilo a través del Modelo Educacional Integrado (MEI), el cual se implementa en algunos barrios y colegios de Bogotá, Cali y Medellín bajo la orientación de René García, Germán Zabala y la religiosas de Mary Mount [4].

Es el gozo y el entusiasmo de la moda producida, poseída y acariciada. Novedad esperanzadora que reúne y abre caminos...

Medellín, año 1968. Los obispos católicos de América Latina se encuentran en asamblea para adaptar el Concilio Vaticano II a la realidad del continente. El año anterior el papa Pablo VI había dado a a conocer su encíclica social *Populorum Progressio* y a la vez se había realizado un encuentro de "expertos" programado por el Departamento de Educación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) en Buga (Colombia) para discutir sobre la misión de la Universidad Católica [5]. Allí mismo y bajo el patrocinio de Dom Cándido Padim del Brasil, presidente de dicho Departamento, irrumpe en el centro del debate el método de educación liberadora que Paulo Freire había innovado en el Movimiento de Educación de Base —MEB— (1960-1964) en el Nordeste del Brasil, junto con la reflexión y la experiencia de la Juventud Universitaria Católica (JUC) y del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC). El "Documento de Buga", como se denominó a las conclusiones de esta reunión, y la reflexión "La colaboración de los católicos en la alfabetización de América Latina", elaborados por un grupo de "expertos en alfabetización de adultos desde una visión dialógica y liberadora" (Bogotá, julio de 1968) [6], serán

---

[3] Pereson, Mario. *La educación para la liberación en Colombia. Balance y perspectivas (1960-1990).* Bogotá, Koinonía, 1991, pág. 23.

[4] *Ibid.*, págs. 24-28.

[5] Departamento de Educación del CELAM. *Universidad Católica hoy. Seminario de Expertos sobre la Misión de la Universidad Católica en América Latina 12 al 18 de febrero de 1967.* Bogotá, DEC, 1967.

[6] Documentos CELAM 1969, págs. 65-85. Citado por Cecilio de Lora en su comunicación "Algunas precisiones en torno a la educación liberadora" presentada en el

primera fuente para el texto que sobre educación elaboraron los obispos latinoamericanos un año después en la asamblea de Medellín. De hecho, el concepto "educación liberadora" que introdujo el Documento de Buga pasó luego al Documento de Medellín.

La segunda asamblea de obispos católicos latinoamericanos propugnó por una educación humanista y cristiana, respuesta a las necesidades de la sociedad; será la educación liberadora, entendida como

> ...la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo (...) medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (...). Para ello, la educación en todos los niveles, debe llegar a ser *creadora*, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario (...) Debe ser *abierta al diálogo*, para enriquecerse con los valores de la juventud (...) Debe además afirmar con sincero aprecio, las *peculiaridades locales y nacionales* e integrarlas en la unidad pluralista del continente y del mundo (...) Debe capacitar a las nuevas generaciones para el cambio *permanente y orgánico* que implica el desarrollo [7].

Para hacer efectivo el compromiso del episcopado católico con el "proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos" es imperativo pasar por la educación "como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente". Reconociendo toda liberación como un anticipo de la plena redención de Cristo esta

> Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria de todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos...
>
> ...sumará sus esfuerzos con humildad, desinterés y deseo de servir, a la tarea de crear la nueva educación que requieren nuestros pueblos en este despertar de un nuevo mundo...
>
> En atención al gran número de analfabetos y marginados en América Latina, la Iglesia, sin escatimar sacrificio alguno se comprometerá a la Educación de Base, la cual aspira no solo a

---

Encuentro de El Escorial, 1972 y publicada en el libro que recoge toda la documentación de dicho encuentro: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, págs. 297-304.

[7] CELAM. *Medellín, conclusiones*. Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano. No. 4: Educación. Bogotá, CELAM, 1976, pág. 49.

alfabetizar, sino a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral.

Percibimos, sin duda, el telón de fondo freiriano de estas afirmaciones.

El documento de Medellín, especialmente las conclusiones sobre educación (No. 4) y sobre catequesis (No. 8), se convertirá —en el contexto católico— en punta de lanza para difundir ampliamente el "método Freire" entre las pastorales, las parroquias y las congregaciones religiosas, como inspiración y marco de referencia de numerosas experiencias de educación liberadora [8]; siendo a su vez, trazos confluyentes e incipientes entre educación y teología. Esta apreciación es confirmada posteriormente por Hugo Assmann, quien evidencia la penetración de las ideas de Freire en el contenido y en el lenguaje del Documento, ligando el tema "liberación" al concepto de "concientización" pasando por la metodología de la "educación liberadora" [9].

No cabe duda de que las múltiples experiencias de *educación liberadora, comunidad educativa* y *catequesis renovada* que se suscitaron y desarrollaron a partir de Medellín y promovidas por el Departamento de Educación del CELAM (DEC), por la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), por la Confederación Latinoamericana de Educación Católica (CIEC), por el Instituto de Pastoral Latinoamericana de la Juventud (IPLAJ) de Bogotá y por el Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA) de Quito [10], constituyen la expresión de una nueva experiencia —educación popular y teología de la liberación— que irrumpe articuladamente. Aquí podemos hallar, aunque incipientemente, unas de las raíces más profundas de una teología de la educación popular y de una estructura pedagógica de la teología de la liberación. No es por casualidad que en el Simposio sobre Teología de la Liberación realizado en Bogotá del 6 al 7 de marzo de 1970, el profesor João Bosco Pinto presentara una conferencia titulada "Hacia una pedagogía de la liberación" [11].

Poco después irrumpe una feliz "coincidencia" kairótica, la publicación de las dos primeras obras fundantes de la educación popular y la teología de la liberación: en 1970, *La pedagogía del oprimido*, de Paulo Freire y en 1971, *Teología de la liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez. Síntesis de una praxis primordial y de una episteme fundante. Ellas, afirma Danilo Streck,

---

[8] Peresson, Mario, *op. cit.*, pág. 53.

[9] Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 30.

[10] Peresson, Mario, *op. cit.*, págs. 61s.

[11] Simposio Teología de la Liberación. *Conferencias. Aportes para la liberación*. Bogotá, Presencia, 1970, págs. 23-36.

...indican que del campo de un continente secularmente maltratado puede y precisa surgir una nueva práctica acompañada de una nueva reflexión pedagógica y teológica. Se descubre que las teorías pedagógicas y teológicas importadas simplemente no corresponden a los desafíos de la realidad latinoamericana [12].

Pero no se trata meramente de una coincidencia. Para Gustavo Gutiérrez la autenticidad y la plenitud de la praxis de liberación latinoamericana se alcanzará en la medida en que ésta sea asumida por el pueblo oprimido mismo y desde sus propios valores culturales, para lo cual requirirá de una pedagogía del oprimido conforme lo propone Paulo Freire [13].

El método *ver-juzgar-actuar* proveniente de la Acción Católica y la *concientización* de Paulo Freire se complementan y se enriquecen mutuamente. La experiencia liberadora requiere mediaciones pedagógicas consistentes. Se trata de vivir la fe de otro modo, en una nueva relación con el cosmos, con el mundo, con Dios, con las demás personas. Una ruptura de estas proporciones necesita un cuidadoso proceso pedagógico que asegure su profundidad, su novedad, su fidelidad y su pertinencia. La praxis de liberación de los oprimidos precisa de una pedagogía propia. Es la "pedagogía de los oprimidos". Este será el rumbo que tomarán muchas experiencias de educación liberadora, sobre todo las propiciadas por las congregaciones religiosas desde la CIEC y la CLAR [14].

En muchas comunidades eclesiales de base, en las diversas pastorales populares de la Iglesia Católica, en colegios de religiosos y religiosas, en los centros de catequesis y pastoral juvenil, en la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), en los primeros centros de educación popular nacidos en la década de los setenta y en muchos otros lugares que desconocemos, germina y crece la pedagogía del oprimido. A partir de la experiencia peruana Alejandro Cussiánovich afirma que las comunidades cristianas de base

...han sido pioneras en lo que se llamó entonces la educación liberadora. Desde la religiosidad popular y la vida cotidiana de esas comunidades se recupera en educación popular un vivo sentido de las personas, de acompañar pacientemente niveles y

---

[12] Streck Danilo. *Corrientes pedagógicas. Aproximaciones entre pedagogía y teología.* San José, CELADEC, 1994, pág. 23.

[13] Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas.* Sígueme, Salamanca, 1973, págs. 132s. Reconoce el trabajo de Paulo Freire como "uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América Latina".

[14] Para seguir el desarrollo de esta articulación metodológica desde la CIEC, ver la revista *Educación Hoy*, sobre todo las correspondientes a la década de los setenta.

procesos de grupos; vigilantes a toda manipulación, poniendo énfasis en la mística de sus militantes [15].

Asimismo, a partir de la experiencia colombiana, afirmamos que:

> En las CEBs, el pueblo produce una teoría crítica, principalmente teológica; expresada en cantos, folletos, cartillas, pinturas, poemas, oraciones, etc. Son estas expresiones fruto de un largo proceso de aprendizaje, de enseñanza, de escuchar, de corregir, que con tanta frecuencia se da en las comunidades. La Educación Popular ha jugado aquí un papel imprescindible en cuanto a la formación de la conciencia crítica. Hoy podemos afirmar que esta dinámica de producción teórica crítica no se hubiera dado con tal empuje e intensidad si no se hubiera impulsado una pedagogía liberadora en la década de los setenta con el aporte de Paulo Freire... [16].

Fueron los primeros pasos de una búsqueda novedosa. Fueron las primeras preguntas y los intentos de elaboración de las primeras respuestas. Silencios, palabras, pensamientos y acciones que configuraron uno de esos esquemas propios que tanto urgíamos para interpretar nuestra realidad. La moneda aún no se había perdido.

Apenas recién se ha adquirido tras la fatiga de un trabajo urgente y presuroso. Pequeño tiempo de alegría. Lo que había nacido como una misma experiencia, la opción de fe y la educación liberadora, pronto toma rumbos diferentes y distantes. La hermosa moneda ganada se envolata con una "misteriosa" facilidad.

Para encontrar la moneda perdida, nos relata el evangelio (Lc. 15, 8-10), hay que encender la lámpara, barrer la casa y buscar cuidadosamente. Es todo un trabajo riguroso. De detalle, de cuidado, de paciencia y de permenencia. De disipar hasta la oscuridad de los rincones. Es un acto pedagógico fundamental —el buscar— lo que produce a la postre el hallazgo, la convocatoria y la alegría comunitaria. Encender-barrer-buscar-encontrar-convocar-celebrar. Todo un complejo proceso pedagógico de conversión. Otra versión del mundo y de la persona construida en comunidad. Pérdida (versión)-búsqueda (subversión)-hallazgo (conversión), como nuevo eje hermenéutico y educativo de vida y de fe.

En la memoria de "aquel tiempo", nuestro "tiempo de antes", reconocemos las huellas de Camilo Torres, de Medellín, de la

---

[15] Cussianovich, Alejandro. "Educación popular y cambio desde la perspectiva de las comunidads cristianas populares en América Latina", en *La fuerza del Arco Iris*. CEAAL, 1988.

[16] Torres, Fernando. "Producción teológica de las comunidades", en *Práctica* No. 8 (1987), pág. 9.

educación liberadora y la catequesis renovada como algunos de esos primeros momentos significativos de una "pedagogía de la búsqueda y la creación cuidadosa". Experiencias que articularon —en su inicio— los caminos desafiantes de la educación popular y la teología de la liberación. Gente que se puso generosa y apresuradamente "en actitud de búsqueda y de encuentro" como la mujer de la parábola. Moneda perdida que hoy anhelamos y procuramos con tino y con afán...

2. Otros tiempos, otras preguntas... otros pensamientos

Casi siempre nos estamos haciendo preguntas. Esa es la condición humana. Pero no siempre estamos ante preguntas por el fundamento de la existencia, del sentido, de la vida, del mundo, del cosmos y de Dios. Tales preguntas sólo pueden provenir de la compleja estructura humana. Pablo Freire nos habla de una radicalidad de la existencia humana, que es la racionalidad el acto de preguntar [17]. Somos humanos porque preguntamos, nos asombramos y nos arriesgamos. Preguntas que muchas veces exigen respuestas, o por lo menos búsquedas, sospechas, aproximaciones, silencios... Preguntas-respuestas como camino de conocimiento, de creatividad, de identidad, de imaginaciones e incertidumbres. Preguntas que indagan por el misterio de lo que somos y por el Misterio mayor que nos constituye y trasciende. Acto de preguntar como génesis de toda acción educativa y de toda experiencia profunda de fe y de humanidad.

Paradójicamente, nos recuerda Freire,

> ...la educación en general, es una educación de respuestas, en lugar de ser una educación de preguntas. Una educación de preguntas es la única educación creativa y apta para estimular la capacidad humana de asombrarse, de responder a su asombro y resolver sus verdaderos problemas esenciales, existenciales y el propio conocimiento [18].

También, paradójicamente, las teologías cristianas se han constituido más como respuestas que como preguntas. Muchas veces con la agravante arrogancia de considerarse a sí mismas como "la respuesta única y verdadera".

---

[17] Freire, Paulo. *Hacia una pedagogía de la pregunta. Conversaciones con Antonio Faúndez.* Buenos Aires, La Aurora, 1986.
[18] *Idem.*

La educación popular y la teología de la liberación, como construcciones teóricas, surgieron a partir de las preguntas que la praxis de transformación de la realidad iba planteando a las comunidades cristianas y a los movimientos de educadores-as militantes. Y fueron muchas y diversas las preguntas que se hicieron en las décadas del sesenta y setenta. Preguntas que surgían de la novedad histórica. Quizá por ello las respuestas elaboradas, aunque necesariamente apresuradas, no fueron menos creativas y originales. Entre ellas, la praxis de liberación de los oprimidos como acto primero desencadenante y fundante de toda reflexión teórica pretendidamente crítica. Es el acto segundo.

Y cuando teníamos elaboradas las respuestas, la novedad histórica vuelve a cambiarnos las preguntas. Es la dinámica propia de la existencia humana. Ahora irrumpen otras preguntas-problemas que expresan la realidad fascinante y desconcertante de otro tiempo. Las construcciones teóricas latinoamericanas son cuestionadas en sus mismos fundamentos epistemológicos. Hay cambios considerables en el acto primero que exigen una verdadera re-fundamentación y revisión teórica y metodológica en el acto segundo.

La teología de la liberación y la educación popular experimentan igualmente desde adentro de ellas mismas la "racionalidad del acto de preguntar. Por lo tanto se avisora en el horizonte la apertura de un nuevo y creciente proceso pedagógico en la perspectiva de la re-fundamentación y la re-construcción. Entre tantas preguntas urgentes, resalto aquellas que nos pueden ayudar a discernir con mayor claridad y profundidad los desafíos y los signos de estos "últimos" tiempos.

Después de recordarnos el lugar de origen, el método de producción, las características y el contenido de las certezas de la teología de la liberación, *Hugo Assmann* pregunta hoy por su vigencia, su sentido, su actualidad:

> ¿Cuáles son nuestras certezas? En síntesis: la evidencia del hombre, de la miseria, de la exclusión de incontables seres humanos de las lógicas imperantes. ¿Tenemos certeza o no de que tiene sentido ponernos de su lado? Tiene sentido, porque es el propio sentido de la fe. Tiene sentido también para nuestra salud y satisfacción. Y para la salud del planeta [19].

Ante el secuestro del Evangelio por la *oikoumene* del mercado:

---

[19] Assmann, Hugo. "Teología de la liberación mirando hacia el frente", en *Pasos* (San José, DEI) No. 55 (1994), pág. 2.

> ¿Existen implicaciones nuevas para los pobres? ¿Hay desplazamientos en el compromiso de los cristianos y de las iglesias?,

ante el ingente proceso de idolatría y sacrificialismo en el que estamos inmersos, "¿de qué modo afecta a éste y otros temas teológicos?". Propone entonces intensificar aprendizajes de conversión (metanoia) en la escucha discipular de los clamores de los víctimados. Por ser tal la índole de la fuente y de los contenidos que de allí emergen, las certezas de la teología de la liberación, además de diferentes, "se oponen a las certezas falsas de los falsos evangelios". Urge, por lo tanto, en esta hora, "retomar el aprender a aprender".

Para *Elsa Tamez*, la misma realidad conflictiva latinoamericana está levantando la pregunta por la razón de vivir, no como una preocupación filosófica, sino como la legítima aspiración a vivir con dignidad:

> Parece ser que cuando el futuro se torna angustiosamente impenetrable, la utopía se oculta; su configuración no da lugar. Y a más imposibilidad de crear la utopía, menos posibilidad de realización humana acontece. A más imposibilidad de realización humana, menos posibilidad de configurar la sociedad deseada.

En tales circunstancias Elsa acude al Qohélet (Eclesiastés) para incursionar otras vías—las sapienciales—que no revelen horizontes utópicos. ¿Qué significa esta manera "qoheletiana" de afrontar el presente de condena-ción e incertidumbre? [20]. ¿Cómo hablar de fe en tiempos de sequía mesiánica, entendida ésta como ausencia de Dios? [21]. Sin duda, *otra vía* epistemológica que pasa por la afirmación de los deseos implícitos en el rechazo del presente, por la expresión de los deseos explícitos desde la producción de la vida en el ámbito cotidiano, por la total fe-confianza en Dios

> ...que en algún tiempo de la historia realizará lo que es imposible para los humanos, precisamente por ser humanos.

Es un llamado al discernimiento de los tiempos áridos buscando "nuevas maneras de ver las cosas".

En el desarrollo de la teología de la liberación dentro de la vertiente de la discusión teórica de la relación economía y teología, *Franz J. Hinkelammert* coloca la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela, ¿dónde está presente?, ¿cómo actúa? Es el constante punto de partida. La teología de la liberación

---

[20] Tamez, Elsa. "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* No. 52 (1994).

[21] Tamez, Elsa. *La fe en tiempos de sequía mesiánica. Para meditar sobre el Eclesiastés.* San José, SBL, 1985.

nace precisamente de la respuesta que ella da a esta pregunta. Dios está donde ocurre el reconocimiento mutuo entre sujetos humanos, el cual no es posible "sin que se reconozcan como seres corporales y necesitados". La misma realidad humana "no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos". Pero la realidad es que este reconocimiento no acontece, pues la pobreza es su más palpable negación.

> El hecho de que ho haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios [22].

Seguir sosteniendo hoy una opción por los pobres en términos que respete al pobre como sujeto tendrá

> ...que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados [23].

Pero el desarrollo de tal problemática exige la construcción de conocimientos nuevos para enfrentarla, los cuales podrían ir en dos líneas: la crítica de la economía política neoliberal y su utopización de la ley del mercado (irracionalidad de lo racionalizado), y una teología crítica de la ley "justa" (ley del mercado) cuyo cumplimiento significa la condenación a la muerte de la humanidad.

Frente a la antropología y la cosmología patriarcal, *Ivone Gebara* se pregunta por el tipo de sociedad y el tipo de cristianismo que se deriva de esta concepción y sus consecuencias para la vida de las mujeres y para la vida de los pobres [24], y constata críticamente cómo

> ...la teología de la liberación no ha cambiado la antropología y la cosmología patriarcal sobre la cual se ha sustentado la cristiandad (...) no ha desafiado la estructura patriarcal subyacente del cristianismo [25].

Desde un compromiso fundamental con los oprimidos y una lucha frontal a todas las formas de patriarcado propone un ecofeminismo holístico que consiga llegar más profundamente de lo

---

[22] Hinkelammert, Franz J. "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en *Pasos* No. 57 (1995), pág. 2.
[23] *Ibid.*, pág. 13.
[24] Gebara, Ivone. "Caminos de la teología feminista en América Latina", en *Tópicos* No. 6 (1993), pág. 86.
[25] Ress, Mary Judith. "Ecofeminismo holístico. Entrevista a Ivone Gebara", *Conspirando* No. 4 (1993), pág. 45.

que la ciencia y el conocimiento lo hicieron en su pretensión de apropiarse totalmente de la realidad. Un nuevo abordaje que consiga acompañar a quienes quebradas-os por el dolor o despojadas-os del amor, gritan con indignación a la vida:

> ¿Por qué me heriste de nuevo? ¿Por qué de nuevo maltratas mi cuerpo y me arrancas la paz? ¿Por qué eres tan cruel? ¿Por qué me ofreces el remedio y cuando he sido curada me hieres de nuevo? [26].

Como un intento de encontrar respuestas a estas indagaciones, la perspectiva ecofeminista comienza a construir el sentido y el significado de *persona colectiva*, para asumir juntos y juntas la *vida* de todas las personas humanas,

> ...no queremos luchar con principios abstractos, sino con personas concretas, cuestiones concretas, sufrimientos concretos, lágrimas concretas. He aquí un nuevo desafío para nosotros: ¿cómo soportar y apoyar el sufrimiento de las mujeres pobres? ¿cómo estar realmente en solidaridad con las personas que sufren? [27].

En esta misma corriente necesariamente crítica del "acto de preguntar" que hemos evidenciado a través de algunos/as representantes de la teología de la liberación, incorporamos seguidamente algunos cuestionamientos que desde la educación popular se han venido levantando en su más reciente etapa de refundamentación. Con ello queremos mostrar cómo los dos campos de construcción teórica también se encuentran afrontando momentos críticos de autocomprensión y revisión, con lo cual, sus acercamientos parecen más evidentes.

Según *Marco Raúl Mejía*, la educación popular en estos tiempos de crisis profunda se está jugando su existencia dinámica

> ...en cuanto las nuevas preguntas de la realidad exigen nuevas respuestas. De esa capacidad de readecuación a nuevas realidades va a depender la posibilidad de dar un salto cualitativo... [28].

Para ello, propone como tareas prioritarias: reconocer su origen histórico variado y contradictorio, construir un campo de saber

---

[26] Gebara, Ivone, "Das curas e feridas do amor", en *Tempo e Presença* No. 275 (1994), pág. 27.

[27] Oliveira, Roangela Soares y Carneiro, Feranda (org.). *Corpo: meu bem, meu mal*. Rio de Janeiro, ISER, 1995. El texto de Ivone Gebara se titula "Uma luta maior?, págs. 136-143.

[28] Mejía, Marco Raúl: "La educación popular hoy. Las tareas de la refundamentación", en *La Piragua* No. 7 (1993), pág. 18.

práctico-teórico, reconstrucción del pueblo como sujeto histórico, definir lo educativo de la educación popular, recomponer el campo de lo político en el que se opera, redescubrir el diálogo/confrontación de saberes como encuentro de diferentes, descubrir y recuperar la subjetividad, repensar la idea del poder existente en las prácticas, reconstruir procesos investigativos coherentes, y reinventar el movimiento y el pensamiento crítico.

En este mismo sentido el Consejo de Educación de Adultos de América Latina *(CEAAL)* en el documento de trabajo para su III Asamblea General de 1994, traza como tareas para la actual reformulación el desarrollo de los siguientes ejes temáticos, más como fundamentación de preguntas que como formulación de respuestas: Educación popular y prácticas políticas, educación popular y lo propiamente educativo, educación popular y construcción de sujetos sociales, educación popular y reconstrucción de la teoría crítica, educación popular y sistema educativo oficial [29].

En *Dimensión Educativa,* entre tanto, se enfatiza la pertinencia de la cuestión pedagógica:

> ¿Qué es lo específicamente pedagógico de los trabajos de educación popular? ¿Qué corrientes y qué concepciones de lo pedagógico de los trabajos de educación popular? ¿Qué corrientes y qué concepciones de lo pedagógico se han dado al interior de la educación popular? ¿Podría decirse que la educación popular es una corriente pedagógica? ¿Qué relación existe entre lo pedagógico, lo metodológico y lo didáctico y qué avances se han dado en estos aspectos en la educación popular? ¿Cómo se ha venido produciendo pedagogía desde las prácticas de educación popular? ¿Qué validez tiene un conocimiento fruto de la reflexión, sistematización e intercambio de experiencias? ¿Qué relación existe y cómo se da entre pedagogía y política? [30].

Percibe igualmente, posibles caminos de salida desde la formación de educadores: relativización de la teoría marxista e irrupción de nuevas perspectivas teóricas, valoración de lo cultural y relevancia de lo cotidiano, reconocimiento de la complejidad de lo social, ampliación y fragmentación del campo educativo, aparición de nuevos actores de la educación popular (ONGs, universidades, instituciones estatales, movimientos sociales, etc.) [31].

---

[29] CEAAL. "Educación popular para una democracia con ciudadanía y equidad: construyendo la plataforma de la educación popular latinoamericana", en *La Piragua* No. 8 (1994), págs. 3-13.

[30] Cendales, Lola y Posada, Jorge. "La cuestión pedagógica en la educación popular", en *La Piragua* No. 7 (1993), págs. 22s.

[31] Cendales, Lola y otros. "La formación de los educadores populares: visión retrospectiva y prospectiva", en *Formación de educadores* No. 1 (1995), págs 59-73.

3. Encender otras luces

Con la ayuda de la reflexión de *Juan Luis Segundo,* llegamos a una mayor precisión en cuanto al planteamiento de la pregunta pedagógica al interior de la teología de la liberación. Para Segundo:

> La *revelación divina* no es un depósito de informaciones correctas, sino un proceso pedagógico verdadero. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones ciertas a ese respecto. Es un *proceso,* un crecimiento en humanidad, y en él el hombre no aprende *cosas.* Aprende a aprender. Exactamente como en toda pedagogía: se guía a un niño (esa es la etimología de la palabra) para que aprenda a buscar la verdad usando de la experiencia y, en ésta, de sus mismas equivocaciones y errores [32].

El proceso pedagógico (crecimiento en humanidad) por el que transcurre la revelación de Dios en América Latina no ha sido explicitado en la teología de la liberación. Si el componente pedagógico es intrínseco a la experiencia de fe, ¿por qué no ha sido tema relevante en la teología que ha buscado expresar teóricamente la radicalidad de esta experiencia en las comunidades de empobrecidos-excluidos-invisibilizados? Hacemos notar la ausencia al mismo tiempo que la urgencia de la construcción teórica en torno a la relación pedagogía-teología.

Tratando de ir un poco más allá de Segundo, creemos que el proceso pedagógico que mediatiza la revelación divina es, en la experiencia de fe latinoamericana, una acción educativa popular. Aprender a aprender acontece y se constituye como un proceso de educación popular. Para disipar la oscuridad necesitamos aprender a encender la luz o en el lenguaje parabólico de Jesús, aprender a colocar la lámpara encima de la mesa (Mc. 4, 21-23). Aprendizaje que ocurre en diálogo, en escucha, en reflexión, en celebración, en lucha, en silencio, en proximidad, en encuentro, en conflictividad, etc. Todos, dispositivos pedagógicos básicos que articulados comunitariamente producen el saber propio que ilumina, que fortalece, que descubre, que convoca, que re-significa, que transforma las prácticas sociales, culturales y eclesiales.

Pareciera que nos encontráramos ante el júbilo producido por la moneda hallada; aquella "lejana" articulación que comenzó en

---

[32] Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático.* Santander, Sal Terrae, 1989, pág. 373. El capítulo "Revelación, fe, signos de los tiempos", págs. 364-384, es reproducido posteriormente en *Pasos* No. 56 (1994), págs. 1-11. Sobre la fe como experiencia educativa, ver también el capítulo V: "Aprender a aprender" del libro de Matthias Preiswerk, *Educación popular y teología de la liberación.*

los años sesenta con la "pedagogía de la búsqueda y la creación cuidadosa" hoy es un persistente entramado, tejido con múltiples elementos comunes. Tal permanencia sugiere cierta consistencia, lo que nos lleva a preguntarnos por su peculiaridad, su desarrollo, su incidencia, su potencialidad, su arraigo, su talante, sus interrelaciones, etc. ¿Cómo generar, asumir y desarrollar, entonces, un trabajo teórico que dé cuenta de la relación pedagogía-teología?

Precisamente aquellas experiencias donde es más evidente la articulación educación popular-teología de la liberación contarían con las condiciones ideales para introducir la pregunta pedagógica como el comienzo de una discusión más amplia. ¿Qué es lo pedagógico en la experiencia humana? ¿Qué sentido tiene una explicitación de la sensibilidad pedagógica inmersa en nuestra experiencia de fe, en estos tiempos de re-fundamentación y re-construcción? ¿Para qué pedagogizar lo teológico y teologizar lo pedagógico? ¿Qué aportes mutuos han estado circulando en la interacción educación popular-teología de la liberación? ¿Qué "ligamentos" han hecho posible la operativización de tal interacción?

Desde algunas prácticas de educación popular en Bolivia *Mathias Preiswerk* llama la atención sobre el lugar conflictivo que ocupa lo religioso dentro de la educación popular y sobre el sentido que tales prácticas pueden tener para los cristianos que las han ayudado a construir

> ...¿son testimonio de su fe? ¿son un lugar de encuentro con Jesús crucificado bajo los rasgos de las víctimas latinoamericanas de la injusticia y la explotación? (...) La educación popular y la teología de la liberación se encuentran en el mismo terreno y a veces con los mismos actores. ¿Qué será de sus aportes recíprocos?, ¿en qué se complementan, o al contrario, se contradicen sus especificidades propias? [33].

El desarrollo de sus interacciones y la búsqueda del método abrirá la reflexión a un horizonte mayor.

Desde el contexto del ministerio educativo en las iglesias evangélicas y como uno de los esfuerzos más consistentes por construir un encuentro/diálogo entre teología de la liberación y educación cristiana, *Daniel Schipani* resalta cómo

> ...la teología latinoamericana de la liberación posee una estructura y una orientación *pedagógicas* que no han sido suficientemente reconocidas y evaluadas. Sin embargo, este perfil pedagógico se torna evidente en ciertos principios y énfasis sostenidos por los

[33] Preiswerk, Matthias. *Educación popular y teología de la liberación.* San José, DEI, 1994, pág. 26.

liberacionistas, como por ejemplo la relevancia normativa de las enseñanzas del Jesús, la visión de la Biblia como el texto de la iglesia y el libro para el pueblo, la dinámica de la fe en cuanto discipulado (esto es, el seguimiento comprometido de Jesucristo) y la comprensión del hacer teología como educación para el ministerio y la misión de la comunidad eclesial [34].

Como encuentro, diálogo y confrontación de mutuo enriquecimiento y cualificación en cada uno de sus campos específicos, la teología de la liberación y la educación cristiana, contribuyen a un debate mayor: la relación de la teoría con la práctica. Tal sentido es recogido plenamente cuando se pregunta por el resultado que a la postre producirá el desarrollo de la interacción entre la teología y el proceso educativo.

La perspectiva de la reflexión teología-pedagogía ya está produciendo resonancia significativa dentro del quehacer teológico latinoamericano. Sin duda, otras luces para ayudar a discernir, se han encendido en el horizonte...

En esta honda corriente de "otras luces encendidas" colocamos la construcción de la teología popular como una propuesta que privilegiadamente ha desarrollado la confluencia educación popular y teología de la liberación. Luces y voces nuevas de "escondidas" prácticas propician y exigen hoy, comprensiones y miradas distintas. Es desde la amplitud y diversidad de estos esfuerzos y proyectos por producir comunitariamente pensamiento propio que hoy contamos con mejores condiciones, recursos y posibilidades para asumir los desafíos de la época.

En 1984, cuando nos propusimos en Dimensión Educativa levantar e impulsar una propuesta que apuntara a

> ...socializar los medios de producción teológica que dé a nuestras comunidades las herramientas para hacer teología en su vida concreta y en su propia práctica liberadora,

y que para ello diseñáramos una estrategia operativa que pasara por

> ...una tarea de *investigación* del método de reflexión teológica y de los instrumentos que deben ser ofrecidos a las comunidades (...), un proceso de *formación* de las comunidades, especialmente a través de talleres, en los cuales los grupos de base vayan asimilando la nueva epistemología teológica (...), una *sistematización y socialización* de los frutos de la reflexión teológica de las comunidades (...), unos intentos de *recuperación crítica* y la *re-*

---

[34] Schipani, Daniel. *Teología del ministerio educativo. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, Nueva Creación, 1982, pág. 12.

creación de la religiosidad popular (...), una *comunicación* con otros grupos e instituciones [35],

estábamos, sin ser plenamente conscientes de ello, colocando algunos componentes pedagógicos fundamentales para hacer del proyecto de producción teológica en las comunidades un verdadero proceso de educación popular. La teología de la liberación consolida así su carácter y su orientación auténticamente pedagógicas.

La formulación de un *método* de producción teológica, la dinamización de unas *vertientes* que la expresaran (histórica, narrativa, testimonial, litúrgica, religiosidad popular, sapiencial y artística), la apropiación de unas *mediaciones* metodológicas (análisis de la realidad y re-lectura de la Biblia) adecuadas y la construcción de una *relacionalidad* entre lo popular, lo pedagógico y lo teológico hicieron que el proyecto fuera perfilándose y consolidándose con la fortaleza y el vigor de una propuesta fontanal, crítica e innovadora en el quehacer teológico colombiano.

Ahora nos hallamos mejor dotados para aprender a encender nuestra propia lámpara en medio de la oscuridad. Pretendemos, con esta mínima instrumentalización, desatar y cualificar procesos pedagógicos populares que impriman rumbos teológicos más autónomos, más creativos, más comunitarios, más laicales, más imaginativos, más ecuménicos, y más esperanzadores; que favorezcan por lo tanto el sostenimiento y la comunicación continua de aprendizajes y desaprendizajes de vida y de fe.

Pero la anchura y produndidad de la propuesta requiere de una mayor construcción conceptual que rigorice la novedad metodológica acumulada, que sistematice la versatilidad de cada una de las vertientes de producción y expresión, y que desarrolle la relacionalidad educación popular-teología de la liberación. Estamos entonces a las puertas abiertas de un cuadro de interpretación de nuestra realidad inscrito en la lógica de elaboración de "esquemas propios", contribuyente de la tarea por auto-descubrirnos, reconocernos y relacionarnos como sujetos humanos corporales, mundanos y necesitad les, míticas, holísticas, estéticas y espirituales. En verdad, como dice Jorge Posada, refundamentar no es partir de cero. Las trayectorias y los acumulados no se pueden desconocer, son puntos de partida para una nueva construcción teórica que logre imprimir otro modo de percibir e intepretar la realidad [36].

---

[35] Equipo de teología. *Proyecto de Teología Popular*. Bogotá, Dimensión Educativa, 1984, pág. 5.

[36] Posada, Jorge Jairo. "¿A qué le decimos que no y a qué le decirmos que sí? Notas sobre la reflexión pedagógica en la educación popular", en *Aportes* No. 41 (1994), pág. 12.

Las palabras han sido acercadas en la proximidad de tantos surcos abiertos. Palabras nuestras incrustadas en los caminos andados y desandados. Palabras de vida y de fe de gente que cree-aprendiendo, comunicando y celebrando en las utopías, escondidas, buscadas, halladas, reconstruidas, celebradas y anunciadas del Reino de Dios. Palabras manifestadas, descubiertas y acuñadas en la profunda membrana de los oídos que han querido oír.

Ahora las palabras, los sentimientos y los pensamientos continuan su curso ampliándose y confundiéndose en la conversación, en la acción, y en la imaginación que nos convierte, que nos constituye, que nos sensibiliza y que nos trasciende.

Sesión II

Biblia y palabra de Dios en la perspectiva de Abya-Yala

Capítulo I

La autoridad de la Biblia a la luz de la conmemoración de los quinientos años de la derrota ante los cristianos

Jorge Pixley

El movimiento Indígena, Negro y Popular ha planteado la necesidad de respetar la autonomía, especialmente la autonomía cultural, de los pueblos en las alianzas que serán necesarias para que la izquierda pueda acceder al poder en las contiendas electorales de los próximos años. Las reuniones de Quito, Quezaltenango, y Managua fueron insistentes en este punto, reflejando así una experiencia triste del trato de los pueblos minoritarios en los partidos y frentes de izquierda que pretendieron representar al

"Pueblo", pero que no supieron reconocer la diversidad de pueblos que componen el Pueblo [1].

Por un designio misterioso de la providencia el quinto centenario vino poco después de la derrota electoral del Frente Sandinista que representa, así lo pienso, el último de los esfuerzos populares del continente entendidos dentro de la lógica exclusiva de la lucha de clases. Vino también poco después del colapso de la Unión Soviética. Este desafortunado suceso tuvo la consecuencia afortunada de terminar con la necesidad, para nosotros de la izquierda, de seguir el camino armado para lograr el poder. Tuvo asimismo la consecuencia trágica del aislamiento incrementado del heroico pueblo cubano. En su autoafirmación, los pueblos que fueron derrotados en el siglo XVI se han unido a los que fueron esclavizados. Al coincidir esta conciencia con el cierre de una lucha popular concebida exclusivamente en los términos de la lucha de clases, nos vemos obligados a incorporar sus demandas en el nuevo planteo que surge de nuestras derrotas recientes.

Pues bien, para los cristianos lo más cuestionador del planteo de autonomía cultural que formulan los pueblos históricamente derrotados es la exigencia de autonomía religiosa. La confesión de Jesucristo como Señor, que se entendió como Salvador único y exclusivo, fue impuesta con las infames encomiendas y con las infaustas reducciones que fueron las instituciones que institucionalizaron la sujeción de los pueblos derrotados. Al abrir nuestras alianzas de izquierda a los pueblos derrotados es absolutamente necesario que los cristianos confesemos nuestra parte en estas instituciones, las rechacemos con todas sus secuelas, y nos abramos a un diálogo respetuoso con indígenas y negros.

Para los cristianos de las clases populares es un asunto de salvación entrar en alianzas respetuosas con otros pueblos. Sólo en amplias alianzas que incluyan a todo el "pueblo" podremos resistir a las fuerzas de opresión. Pero los pueblos originarios culturalmente conscientes no confiesan a Jesucristo como Rey por las nefastas consecuencias que esta confesión significó a sus padres y madres. Tampoco le reconocen como la revelación privilegiada de Dios creador a quien conocen por otras vías. Ni le confiesan como el camino exclusivo de salvación, pues históricamente significó negar la propia cultura para poder ser salvos. Tenemos la necesidad de replantearnos la autoridad de la Biblia, entre otras cosas, si hemos de ser salvos hoy. Es decir, nuestra salvación hoy exige que escuchemos con apertura a pueblos que experimentaron la exclusiva

---

[1] Las obras de Giulio Girardi a propósito del Quinto Centenario exploran las implicaciones de este movimiento. Al no estar en Managua y no tener acceso a mi biblioteca no puedo citarlas, excepto el título de *La conquista permanente*. Dependo mucho de las reflexiones de Girardi.

autoridad de la Biblia como arma de genocidio cultural. Es ésta la cuestión que deseo abordar.

1. La autoridad de la Biblia como *a priori* dogmático

Por dieciocho siglos, desde que Orígenes y su generación emprendieron la interpretación de los escritos de la Biblia, incluyendo los escritos apostólicos del Nuevo Testamento, como testigos de Jesucristo, la Biblia se ha usado como fuente de autoridad en la iglesia cristiana. Es ocioso dudar de su autoridad, que es un hecho social indiscutible. Cuando el mundo conocido coincidía en la práctica con Europa, se podía afirmar de manera confiada que la Biblia era la única fuente de autoridad en cuestiones teológicas. Se puede discutir qué significa tener a una colección limitada de libros por suprema autoridad de moral y de verdad pero, repito, es ocioso dudar de un hecho social que se impone con inmenso peso.

La Biblia misma parecía confirmar su exclusividad, por lo menos en cuanto a aquello que más importaba, el camino de salvación. En palabras de los samaritanos que creyeron por la mujer de vida libre que conversó con Jesús: "Ahora sabemos que en la verdad él es el Salvador del Mundo" (Jn. 4.42). Pablo en su carta a los creyentes en la capital del imperio, expone ante ellos su dolor por la perdición de Israel por haber rechazado al Cristo que Dios les mandó y haberse aferrado vanamente a la ley santa que Dios les concedió en el Sinaí (Rm. 9-11). Lucas nos dice en boca de Jesús la misma idea: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre si no es por mí" (Jn. 14.6). Aquí está el meollo del asunto para la iglesia: para ser aceptable ante Dios, para ser salvo, hay que venir ante el Padre por la particularidad de Jesús de Nazaret. Y como a Jesús se le conoce únicamente por la Biblia, esto equivale a afirmar que no hay otra revelación de la salvación que la revelación bíblica.

La iglesia también afirma desde el comienzo que Dios gobierna al mundo por medio de Jesucristo resucitado. El texto clásico se encuentra en Mt. 28.18: "Toda autoridad me ha sido dada en el cielo y en la tierra". Fue esta idea la que permitió a los cristianos repartir en nombre de Cristo las tierras descubiertas por Colón y conquistadas por Cortés, Pánfilo Narváez, y otros.

Sin embargo, varias veces en la historia de la teología se matizaron estas convicciones sobre la exclusividad de la salvación mediante la revelación de Jesucristo dada en la Biblia. La razón autónoma parecía poder decir algo acerca de Dios y su gobierno sobre el mundo. Ya con Justino, a mediados del segundo siglo, encontramos la necesidad de explicar cómo le fue posible a Platón

llegar tan cerca de la verdad sin haber conocido al Verbo Encarnado. Justino, con su famosa doctrina del *Logos Spermatikós*, afirma que los paganos antes de Cristo no fueron abandonados por Dios a la pura ignorancia, sino que les fue concedido en la creación con todas sus maravillas un conocimiento de Dios. Esto se apoyaba en las Escrituras en el sermón de Pablo en el Areópago (Hch. 17) y en algunas afirmaciones en la carta del mismo apóstol a los romanos:

> ...porque lo que puede conocerse acerca de Dios les es claro porque Dios se los ha manifestado. Desde la creación del mundo su eterno poder y su naturaleza divina, aunque invisibles, se han comprendido y visto en las cosas que ha hecho (Rm. 1.19-20).

Desde entonces y a lo largo de su historia la teología cristiana ha reconocido que para las gentes que nunca han escuchado la palabra sobre Jesucristo, existe una revelación natural. Se ha discutido si ésta es suficiente para la salvación. Por lo menos daría las normas morales para poder llevar una vida social humana.

La teología reserva otra categoría para quienes, habiendo oído la predicación, la rechazaron, concretamente los judíos y los musulmanes. Estos estaban condenados sin misericordia por haber rechazado la gracia de Dios.

Es evidente el problema *a priori* que se le presenta a los cristianos en la existencia de pueblos enteros que fueron creados por Dios, como nosotros, y que no tuvieron la dicha de escuchar la predicación sobre el Hijo de Dios. Para los santos varones y mujeres de Israel esto se salvó con la creencia de que Jesucristo descendió a los infiernos para liberarlos de las cadenas del Hades. Hermas va un poco más lejos y dice que los apóstoles descendieron al Hades para predicar allí y para bautizar a los que creyeron en Cristo por su predicación. Como por muchos siglos no hubo una clara conciencia entre los europeos de la existencia de pueblos alejados del Mediterráneo, con ello se resolvió el problema.

En tiempos modernos, es decir desde el siglo XVI, la situación cambió de forma dramática. Se conocieron muchos pueblos en Africa, en el Nuevo Mundo y en Asia que nunca tuvieron noticias de Cristo, y que tuvieron y tienen su propia comprensión de Dios Creador y Señor del mundo y sus propias formas de rendirle tributo. Esto planteó un problema teórico *a priori*, esto es, un problema teológico antes de entrar en contacto con las formas religiosas de esos pueblos.

1) Una primera posición teórica, la exclusivista, fue la afirmación de que la religión de estos pueblos es obra del demonio y adoración al padre de las mentiras. Esta posición, pobre en su visión teológica al suponer que Dios creó personas y pueblos

enteros sin ningún plan para su salvación, fue con todo atractiva para cristianos europeos muy seguros de su superioridad. Esta es la posición que se refleja en la confianza de Hernán Cortés de que sirve a Dios y a Jesucristo cuando destruye los templos y las imágenes de Tecnochtitlán mediante el engaño y la fuerza y mata sin piedad a sus gentes.

2) El encuentro en Asia con pueblos que no pudieron ser dominados y cuyas religiones se preservaron intactas para ser conocidas posteriormente por investigadores cristianos, impuso criterios teológicos más creíbles frente a estas muchedumbres que no eran cristianas. Se afirmó en dos versiones la verdad esencial de las religiones de los otros pueblos. Es decir, se reconoció de alguna forma la universalidad de la salvación.

a) En una variante el universalismo afirmó que todas las religiones contienen en forma velada e incompleta la persona de Cristo. La obligación de los cristianos será reinterpretar las afirmaciones y las prácticas de estos pueblos para desocultar al Cristo a quien estas gentes adoran sin conocer su nombre. El problema con esta posición *a priori*, aunque resulta menos destructiva que la posición de Cortés, es que supone de entrada una superioridad indiscutida de los cristianos y un desprecio para los otros. Estos no saben realmente lo que creen, y necesitan que los cristianos les interpreten sus propias tradiciones que serán perfeccionadas cuando acepten a Cristo y la fe cristiana.
b) La otra posición universalista afirma que cada religión es un camino distinto para llegar al mismo fin, Dios creador. Esta posición tiene obvias ventajas sobre las anteriores, por cuanto implica un respeto por el otro pueblo en su particularidad. Sin embargo, deja de tomar en serio las afirmaciones consagradas de la revelación cristiana en cuanto a la autoridad plena de las Escrituras y de Jesucristo revelado por ellas. Además, nos deja sin criterios de discernimiento para separar lo bueno de los malo, lo verdadero de lo falso, en las otras tradiciones de fe.

3) Una tercera posición *a priori*, más viable que las anteriores, es la que presenta Schubert Ogden [2], teólogo metodista de Texas. El afirma que la posición más satisfactoria es la que afirma que

---

[2] Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas, Southern Methodist University Press, 1992. Este libro es un ensayo sobre la lógica implicada en el estudio de la verdad de las diversas religiones. No aborda las religiones, sino la lógica teológica mediante la cual es deseable abordar su estudio. Es pues apriorístico. Confieso que en la discusión en el texto estoy alterando sus categorías (monismo, pluralismo) para hablar de exclusivismo e inclusivismo, porque me interesa menos el asunto de la verdad en sí y más el problema de la salvación de los no cristianos, y por ende, las bases para la misión a estos pueblos.

puede haber verdad en cualquiera de las religiones no cristianas, pero que ésta sólo se podrá descubrir en el encuentro concreto con el otro. Esta posición, *a priori* como las anteriores, exige escuchar al otro para descubrir si su tradición cultural y religiosa tiene algo que decirnos que coincide con nuestra tradición cristiana o que la corrige o amplía. No se puede saber antes de entrar en diálogo, pues se trata de cuestiones particulares cuya verdad o falsedad no se pueden descubrir sino en el diálogo abierto y franco.

Si completamos esta posición de Ogden con las afirmaciones de H. Richard Niebuhr en su importante libro de hace cincuenta años sobre la revelación [3], habremos logrado una posición teórica que nos permite entrar al diálogo religioso sin falsas concesiones ni posturas de insolente superioridad. Podremos dejar que el otro sea otro. Para Niebuhr, la revelación es ese núcleo de nuestro pasado que nos permite entender de una manera personal nuestro pasado, presente y futuro como pueblo cristiano. Su valor para nosotros es trascendental por cuanto nos abre las puertas a nuestro ser social y aún a la crítica de nuestro presente. Sin ella nuestra vida carece de sentido, o carecemos de normas para enjuiciar aquellos aspectos de nuestras sociedades que no responden a las profundidades de nuestra comprensión colectiva. Pero la revelación es histórica, pertenece a nuestro pasado, y por ello no puede suponerse que tendrá valor para pueblos que no vivieron la misma experiencia histórica que nosotros. Esta posición permite afirmar la autoridad suprema de la revelación sin juzgar al pueblo que no conoce a Cristo. La revelación de Dios en Jesucristo y en la Biblia es suprema, exclusiva e imprescindible para nosotros, quienes la tenemos como parte de nuestro ser cultural. Si a esta afirmación añadimos una confianza en la voluntad salvífica de Dios para todas sus criaturas, podemos afirmar con Ogden que pueden haber religiones verdaderas no cristianas. Y aun cuando del encuentro profundo con el otro pueblo resultara que su religión no lo fuera, el otro merece respeto con todo y su cultura que le define como humano concreto.

2. El encuentro con el otro, el *a posteriori* empírico

Con lo que hemos visto hasta este momento nos hemos armado de una posición teórica que nos da criterios para leer el encuentro

---

Me interesan más los pueblos con sus tradiciones culturales y religiosas, que los sistemas de creencias a los cuales habría que aplicar criterios de verdad o falsedad. El pensamiento lógico de Ogden ha sido muy útil, con todo.

[3] H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*. Nueva York, Macmillan, 1994.

pasado entre diversos pueblos que fueron antes que nosotros, y para entrar en las alianzas que la salvación de nuestros pueblos exige. En una sección final quiero repasar lo que esto significa y las tareas que impone sobre nuestra teología.

La conquista de las islas que Colón encontró allende el mar fue, como es de todos bien sabido, un desconocimiento total de los méritos de las culturas de los pueblos descubiertos. Colón los tuvo como gente sencilla, sin cultura. La consecuencia fue desastrosa. El genocidio cultural y aun físico fue tal, que no quedaron sobrevivientes de las cuantiosas poblaciones de las cuales informa Las Casas.

El segundo paso se dio cuando Hernán Cortés se topó con culturas cuyo prestigio no pudo negar en el altiplano de tierra firme, lo que hoy es México. Como ya hemos comentado, tuvo a los pueblos encontrados por idólatras y devotos del Demonio a quien sacrificaban vidas humanas. Se sintió autorizado, y aun enviado, por Dios para la misión de desarraigar sus cultos satánicos e introducir la verdad de Cristo por la fuerza.

Fueron los dominicos, y muy especialmente fray Bartolomé de Las Casas, quienes quisieron entablar un diálogo con los pueblos de tierra firme. Su tratado *De único modo* afirma con fuerza que la única forma de evangelizar a los pueblos es mediante la persuasión, que supone la ausencia de violencia y supone, además, la voluntad de entablar un diálogo con la otra cultura [4]. En las personas de Cortés y de Las Casas tenemos, pues, un contraste frontal de teologías de las religiones. Y Las Casas en todas sus obras supo denunciar certeramente que la raíz de la teología de religiones de los conquistadores, del desprecio de Cortés por los pueblos mexicanos y de Pizarro por los incas, no era teológica sino la codicia de los cristianos. Por codicia destruyeron culturas que nunca conocieron para despojar a sus gentes de sus metales preciosos.

Elsa Tamez ha buscado reconstruir el diálogo que nunca hubo en el siglo XVI [5]. Muestra que de los dos lados, tanto el cristiano como el indígena, hubo culto al Dios de la vida y hubo culto a los ídolos que conducen a la muerte. Si asumimos la postura que he tratado de esbozar en las páginas anteriores, éste es el tipo de trabajo que habremos de realizar para el pasado. Sólo sabremos el potencial de salvación en las tradiciones religiosas de Abya Yala si las estudiamos.

---

[4] Tenemos ahora el análisis extraordinario de la teología de Las Casas hecho por Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1992.

[5] En "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses", en *Pasos* (San José, DEI) No. 35 (Mayo-junio, 1991), págs. 8-22.

Pero más importante aún es el diálogo vivo con los grupos de los pueblos originarios que sobreviven en nuestro tiempo. Señalo como de suma importancia los esfuerzos que se realizan en los Cursos Intensivos de Biblia por confrontar a ésta con las culturas de los pueblos negros y los pueblos originarios del Nuevo Mundo. De especial importancia es el curso de 1995 realizado en Bolivia, organizado para confrontar las tradiciones culturales de los Andes con aspectos homólogos de la cultura de Israel que se reflejan en la Biblia.

No debemos anticiparnos para no cerrar prematuramente el diálogo. No obstante, ya podemos discernir elementos de verdad en las tradiciones no cristianas que están ausentes en nuestra tradición religiosa y en nuestra Biblia. Señalo dos:

1) Los pueblos originarios de este continente, desde el norte hasta el sur, revelan una profunda conciencia de su existencia como partes en un mundo que es digno de mayor respeto. Los humanos somos parte integral del mundo natural, y debemos reverencia a la Tierra que nos concede sus frutos para alimentarnos. Cómo no reverenciar también a los ríos y los lagos que producen peces y nos ofrecen un medio para transportarnos. Las flores y las aves nos rodean de colores y sonidos. Siendo esto así, no tenemos derecho a destruir a nuestras hermanas que nos alimentan y nos deleitan con su compañía.

Es cierto que en la Biblia cristiana se cantan las maravillas del sol, la luna, las estrellas y la tierra. Pero característicamente su gloria es un mero reflejo de su creador y no parecen ser valiosas en sí. Por lo menos esa es la manera en que hemos entendido nuestra Biblia, y hoy estamos confrontados con la amenaza de que estamos destruyendo aquellas cosas que necesitamos para sostener la vida humana. Nuestra sobrevivencia parece depender de que aprendamos de las tradiciones religiosas de los pueblos originarios a reverenciar y cuidar de la familia natural a la cual pertenecemos.

2) Los pueblos negros de Africa viven una relación de familiaridad con sus ancestros. El joven y la joven nacen y crecen bajo la protección (y la amenaza, también) de sus madres y sus padres. No se puede desconocer a estos protectores sin sufrir consecuencias en la salud y en los negocios de la vida. La carrera que una persona sigue en la vida prospera cuando se hace según los deseos de los padres y las madres. Con estas personas se mantiene una relación permanente que es renovada en la celebración religiosa mediante la posesión en estado de trance.

Entre nosotros ha sido Eduardo Galeano con su soberbia obra *Memoria del fuego*, quien nos ha enseñado que para ser nosotros y vivir en paz con uno mismo y con su pueblo es preciso mantener la

memoria de los ancestros que fueron derrotados, pero que vivieron y murieron en la lucha por la vida plena. Nuestros hermanos negros nos enseñan a ir más allá de la memoria, a la convivencia a través de la música y el baile con quienes formaron nuestro ser.

3. Conclusión

Vivimos en un tiempo de desafíos dramáticos. La pobreza crece en forma exponencial. No obstante, la imposición de formas democráticas de lucha nos ofrece oportunidades que necesitamos aprender a usar. Los pobres son mayoría si se unen. En una sociedad democrática podemos lograr alianzas que sean la salvación de los pobres.

Sin embargo nuestra salvación depende de aprender a respetar al otro a la hora de formar alianzas, y también a la hora de repartir los frutos de nuestros éxitos. El historial de los cristianos no es bueno en cuanto a respetar al otro. Hoy que todos estamos amenazados con ser excluidos y tenidos por sobrantes que no tienen lugar en la mesa donde se consumen los frutos del trabajo, el respeto al otro es cuestión de vida o muerte. Para los cristianos esto significa, entre otras muchas cosas, poner en su justo lugar la autoridad suprema de la Biblia. He querido sugerir lo que esto significa.

Capítulo II

Porque con esperanza debe enseñar el que enseña. El concepto paulino de la esperanza como elemento motivador en la acción educativa [1]

Nelio Schneider

En sus encuentros anteriores, CETELA resaltó la importancia de la dimensión cristiana de la esperanza para un proceso de educación en la perspectiva del reino de Dios en Abya-Yala. En la

[1] Adaptación del texto de la lección inaugural impartida el día 17. III. 1993 en la Escola Superior de Teologia de la IECLB en São Leopoldo, y publicada en *Estudos Teológicos* (São Leopoldo) 33 (2-1993), págs. 145-156.

presentación del cuaderno *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia* [2], que recoge el material del primer encuentro, Dagoberto Ramírez afirma que la "búsqueda de nuevas utopías" (pág. 4) no ha sido desarticulada por las situaciones de sufrimiento y dolor, características de la realidad de este continente. El dice además

> ...que el evangelio está presente entre nosotros con gran poder y que nos llama a vivir en la fe y la esperanza de que nuestra situación ha de cambiar.

Expresa también el reconocimiento de que "ningún proyecto político-social agota las posibilidades del Reino. Por lo tanto debemos seguir en nuestra búsqueda" (pág. 4). Esta temática tuvo continuidad en el encuentro siguiente en San José, Costa Rica, donde el tema "desesperanza" ocupó un lugar central por intermedio de la contribución de Franz Hinkelammert, "El desarrollo de América Latina y la cultura de la desesperanza" [3], a partir de la pregunta motivadora de la convocatoria: "¿cuál es la esperanza para los países pobres?" [4]. Hinkelammert se detiene en el análisis de la actual "cultura de la desesperanza" y de las consecuencias de ella: "La cultura de la desesperanza se basa en la tesis de que no hay alternativa"; por consiguiente,

> ...la cultura de la desesperanza no deja surgir proyectos, porque nadie los formula, si nadie cree en la posibilidad de una alternativa al desmoronamiento [5].

La resistencia a la cultura de la desesperanza también fue manifestada de diversas maneras en los aportes de los/las participantes del encuentro.

Este trabajo pretende ser, en la misma dirección, una contribución para la reflexión sobre la centralidad de la temática de la esperanza cristiana en la búsqueda de formas de actuación y en la formulación de utopías. Presenta un fundamento bíblico para esta afirmación a partir de las cartas paulinas, y muestra su importancia para la actuación de la educadora y del educador en el proceso pedagógico. Se evidencia la importancia de la categoría teológica de la esperanza como un "principio de vida" [6] amplio en

---

[2] Kinsler, Ros-Campo, Ismael Martín del (ed.). *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. San José, 1991.
[3] Kinsler, Ros (ed.). *Educación teológica en Abya-Yala*. San José, 1992, págs. 33-40.
[4] *Ibid.*, pág. 9.
[5] *Ibid.*, pág. 37.
[6] Ese término tiene su origen en la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch (*Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M., 1957) que ejerció cierta influencia en la composición de la

el presente momento histórico de Abya-Yala. La esperanza *que brota de la fe cristiana* es relevante exactamente para señalar el límite de las posiciones extremas del materialismo y del conformismo, por un lado, y del apocalipsismo radical, por otro [7].

> Vivimos hoy bajo el techo de la cultura de la desesperanza... Urge la superación de una visión pesimista y de sacrificio de la historia y de los seres humanos, como también de una visión optimista que no consigue ver los límites en la lucha por la construcción de un mundo más humano y más igualitario. El *desafío es asumir la historia y reconstruir la esperanza* [8].

Hans Walter Wolff, en su libro *Antropología del Antiguo Testamento,* escribe: "La expectativa del futuro pertenece a la esencia del ser humano (...)" [9]. Ella es "un distintivo que caracteriza la vida humana en el tiempo" [10]. El *Vocabulario bíblico* de J. J. Von Allmen, introduce el asunto así:

> Para que se pueda vivir es necesario tener un futuro (...), pero, tener un futuro es tener una esperanza, buena o mala. La esperanza pertenece a la vida (...). Así, las cosas que esperamos, y cómo las esperamos, hacen parte de aquello que somos [11].

Como se dice en el adagio: "Mientras hay esperanza, hay vida". Tomar la esperanza es tomar la vida. La cultura de la desesperanza es la cultura del inmovilismo y de la muerte. O según el educador Paulo Freire:

Teología de la esperanza (São Paulo, Herder, 1971) de Jürgen Moltmann. La discusión sobre este aspecto del tema puede ser acompañada en Moltmann, Jürgen. "'Das Prinzip Hoffnung' und die 'Teologie der Hoffnung'. Ein Gespräch mit Ernst Bloch" en Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung un zu den konsequenzen einer christlichen.* Eschatologie 12. Aufl. München, Chr. Kaiser Verlag, 1985, págs. 313-334; Zimmerl, Walter. *Der Mensch und seine Hoffnung im Altem Testament.* Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, 1968, págs. 163-178.

[7] Cf. Conzelmann, Hans. *Grundrib der Theologie des Heuen Testaments,* 4 Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pág. 204; Wolff, Hans Walter. *Antropología do Antigo Testamento.* São Paulo, Ed. Loyola, 1975, pág. 208: "La promesa del Dios de la esperanza es la fuerza para la lucha contra una desilusión doble: algunos enseñan a esperar un más allá y desengañan, porque declaran el presente como desesperadamente inmutable; otros afirman que pueden realizar con sus propias fuerzas el cielo de toda la salvación y decepcionan arruinando inhumanante el presente".

[8] "Editorial", en *Tempo e Presença* (268) No. 2 (Março-abril, 1993) (énfasis mío).

[9] Wolff. *Op. cit.,* pág. 201.

[10] *Ibid.,* pág. 207.

[11] Ranseyer, J. Ph. Artículo "Esperar", en Allmen, J. J. Von. *Vocabulario bíblico.* São Paulo, Aste, 1972 (28a. ed.), pág. 128.

...no entiendo la existencia humana y la necesaria lucha para hacerla mejor sin esperanza y sin sueño. La esperanza es necesidad ontológica (...) [12].

Sin embargo, la afirmación de la esperanza como parte del ser todavía no define la calidad del ser ni de la esperanza. Es necesario preguntar: ¿qué vida?, ¿qué esperanza?

Inicialmente mencionamos a aquéllos que piensan no necesitar de la esperanza, porque pueden constatar a su alrededor la realización aparente de todas sus esperanzas. Aquéllos que han cambiado su vida, su fe y su capacidad de amar por la realización de una esperanza puramente inmanente. Aquéllos que han cedido a la tentación de aquél que dijo: "Todo esto te daré si, postrado, me adorares", y han hecho de las riquezas y de los bienes materiales la negación de la vida y la esperanza. Son los que dispensan las promesas de un nuevo cielo y de una nueva tierra pues piensan haberlos conquistado, convirtiendo los de los demás en un infierno.

En consecuencia, tenemos que lamentar que para muchos habitantes de este continente sufrido, la esperanza es el único contenido positivo de la vida. Ellos están siempre en espera de mejores condiciones de vida, mejores salarios, mejores días; esperan un día ganar el futuro en la lotería. Esperan, porque es lo que les queda. Es la esperanza que muere por último, como condición de impotencia ante la realidad. Es, en verdad, la desesperanza, el cansancio, el abandono de la vida a la suerte o a la muerte. Basados en esta postura, los que detentan el poder hacen sus negocios. Alimentan la esperanza del pueblo a contagotas. Le dan, una y otra vez, la impresión de estar obteniendo algún resultado para que la esperanza no muera antes de la hora. Pero siempre consiguen impedir que la esperanza mayor se realice. Son expertos en el negocio: ofrecen migajas de esperanza a cambio de la vida de aquéllos que viven de esperar. Hasta el punto de que éstos, de tanto esperar, se desesperan y colocan su única esperanza en la muerte [13].

Es probable que nosotros mismos, como líderes de iglesias e institutos de formación, no nos encuadremos ni entre los primeros ni entre los últimos, aunque suframos junto con los demás la manipulación de la esperanza en nuestro tiempo. Sufrimos con el desespero de los desesperados. Somos también manipulados. No obstante, no estamos en una situación de desespero. Por eso corremos el riesgo de diluir la radicalidad de la esperanza cristiana.

---

[12] Freire, Paulo. *Pedagogía da esperança. Um reencontro com a Pedagogía do oprimido.* São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1994 (3a. ed.), pág. 10.

[13] Cf. Brandt. "Prestar contas de realidad que há em nos. Nas esperanças de hoje", en *Estudos Teológicos* (3-1977), pág. 77.

Somos tentados a desistir de la búsqueda del bien mejor que nos fue prometido a cambio del bien que aún poseemos. Siempre existe el peligro de preferir comer el plato de lentejas de una comida pasajera a atravesar el hambre que lleva a la herencia plena. Por eso, urge reafirmar bíblicamente el fundamento y la práctica de la esperanza.

Como personas activas en la formación teológica, necesitamos siempre asegurarnos de nuevo del fundamento de nuestra fe y de nuestra esperanza. "Ninguno que poniendo su mano en el arado mira hacia atrás, es apto para el reino de Dios" (Lc. 9. 62). Necesitamos de esta palabra de Jesús para mantenernos vigilantes y con la visión agudizada. Tenemos un ministerio profético que hace la crítica del presente insoportable, y apunta hacia el futuro mejor prometido. No son pocos los que, en los tiempos de crisis e incertidumbre en los que vivimos, añoran las "ollas de carne" de la dictadura militar. Asimismo, no son pocos los que al desistir de la búsqueda por el bien-mejor de la esperanza, se convierten en "estatuas de sal", con la mirada fija en el bien que aún tienen.

Salimos del tiempo de los grandes proyectos de la esperanza. Tiempo en el que se pensaba poder construir el reino de Dios con la fuerza de muchos. Llegamos al límite de nuestras fuerzas y de los grandes sueños basados en ellas. Pero

> ...abandonar las grandes revoluciones o el sueño de un nuevo orden todavía no significa abandonar la esperanza de que cambien las cosas. Significa volverse con nuevos ojos a lo cotidiano y ver allí las marcas de la nueva realidad [14].

Ha llegado el tiempo de recuperar la fuerza de la esperanza para lo cotidiano de nuestra lucha contra las fuerzas del mal y en pro de la venida del reino de Dios. Pienso que necesitamos recuperar la *radicalidad cotidiana de la esperanza.* Seguramente el apóstol Pablo representa bien, por un lado, la inmensa expectativa de transformación de toda la realidad existente, por otro lado, la paciencia de los necesarios pequeños pasos cotidianos.

El punto de partida de nuestras consideraciones sobre el tema de la esperanza es la metáfora del labrador, empleada por Pablo en 1 Co. 9.10. En este pasaje, la figura del agricultor aparece en un contexto muy peculiar. Pablo, el cristiano urbano, usa diversas metáforas: tres se refieren a actividades agrícolas, una a la pastoril y otra proviene del ámbito militar. Destaco las cuatro primeras: aquél que planta un viñedo, desde luego lo hace con la esperanza

---

[14] Streck. "O desencantamento do utópico: reflexões sobre utopía e educação", en *Estudos Leopoldenses* (São Leopoldo) 31 (141) (Março-abril, 1995), págs. 7-17, cita en pág. 14.

de comer uvas (9.7); es natural que aquél que cuida de un rebaño espere alimentarse de la leche de los animales (9.7); quien pisa el grano lo hace con la esperanza de recibir su parte (9.10). Así como un labrador hace su trabajo con la esperanza de coger el fruto y se alimenta de él, así también el apóstol tiene la esperanza de que su trabajo resulte por lo menos en el sustento físico adecuado. Pablo pregunta: "Si nosotros sembramos entre vosotros lo espiritual, ¿es gran cosa si segaremos de vosotros lo material?" (9.11). Y responde: "Así también ordenó el Señor a los que anuncian el evangelio, que vivan del evangelio" (9.14). Vemos el apóstol consciente de sus derechos. Esta argumentación podría aún parecer sospechosa si el objetivo de Pablo no fuera exactamente lo opuesto. A pesar de poder exigir con buenos argumentos el derecho de ser sustentado por la comunidad, desiste de forma voluntaria de esto para no crear problemas a la divulgación del evangelio. En nombre de una esperanza mayor, desiste de la expectativa natural por un sustento justo. Mirando el "incomparablemente mejor" de la esperanza, él es capaz de renunciar a lo bueno de una comodidad temporaria.

Por eso la metáfora del labrador es interesante. Vamos a abstraer por un momento el objetivo con que fue empleada del contexto en que se encuentra, y aplicarla a la esperanza mayor que moviliza al apóstol Pablo y, por cierto, también a nosotros. Cuando hacemos esto, la figura del labrador se torna una parábola de la esperanza en lo cotidiano de quien trabaja en pro del reino. Identificamos al apóstol —y a nosotros mismos— con el labrador que prepara el campo para su Señor. "Porque con esperanza debe arar el que ara". Lo que mueve al labrador a trabajar son expectativas cotidianas bien específicas, bien concretas: la cosecha y la satisfacción de sus necesidades. ¿Cuáles son las esperanzas cotidianas del apóstol Pablo?

Conocemos, por lo menos en parte, las esperanzas de Pablo en lo cotidiano de su actividad misionera. La fórmula que emplea en sus cartas para expresarlas es *elpítso gár/de* [15]. En *Ro. 15.23-24* Pablo usa esta expresión para reforzar su deseo de encontrarse con la comunidad de Roma en su viaje a España. Visitar Roma era un plan considerado hacía mucho tiempo (Ro. 15.22; 1.13). El deseo de llegar a aquella ciudad no era sin embargo puramente personal: la divulgación del *evangelio por todo* el mundo. Por esto el "espero verlos" hace parte de la preparación del suelo para la concreción de la esperanza escatológica. También según *1 Co. 16.7*, donde Pablo espera estar un tiempo mayor con los cristianos de Corinto, sus planes personales están relacionados con su objetivo mayor. En *Fil. 2.19-24*, Pablo está preocupado con la comunidad de Filipos

[15] = "pues /así espero que".

y espera poder enviar a Timoteo para que traiga noticias y colabore en la promoción "de la causa de Cristo" (v. 19 y 23), deseando él mismo ir en breve a visitarlos (v. 24). En *Flm. 22,* Pablo expresa la esperanza de ser libertado en breve de la prisión y ser "presentado" a los de la casa de Filemón (cf. *Fil. 1.20*).

La palabra *elpítso* [16] expresa una esperanza bien concreta en función de la esperanza mayor. Así es en relación a la comunidad de Corinto, de la cual Pablo espera que crezca en la comprensión del mensaje transmitido en sus cartas y no malentienda su sentido *(2 Co. 1.13),* lo que equivaldría a malentender el sentido del evangelio y lanzar dudas sobre su mensaje *(2 Co. 5.11; 13.6).* Pablo puede expresar lo mismo con el sustantivo *elpís* [17], que refuerza más aún el sentido de la esperanza concreta: en relación a los corintios él tiene la firme esperanza de que ellos serán consolados en los sufrimientos por que pasan *(2 Co. 1.7).* En este pasaje la esperanza tiene un elemento de convicción, de certidumbre en medio de la preocupación por el bienestar de la comunidad. El uso del sustantivo en el sentido descrito ocurre también en *2 Co. 10.15:* Pablo tiene esperanza de que el crecimiento de la fe de los corintios venga a engrandecer su propia imagen, lo que, según él, vendría en beneficio del anuncio del evangelio tanto en Corinto como en otros lugares. Vemos acá que las esperanzas bien concretas del apóstol Pablo están relacionadas con su vocación, habiendo una identificación de su cotidianidad con su trabajo en favor del evangelio [18]. Vemos, por tanto, la esperanza como elemento activo y motivador en lo cotidiano del apóstol, orientando sus planes y su visión de la tarea a cumplir. De este modo, la esperanza se enraiza en la práctica cotidiana y la vincula con una dimensión abarcante e integral.

Pero, ¿en qué están basadas estas esperanzas cotidianas? Ciertamente no en sus realizaciones visibles, pues el trabajo del apóstol acontece en medio de mucha tentación y sufrimiento. Necesidades físicas y materiales, enfermedad, malentendidos, disputas, divisiones en las comunidades, preocupaciones, persuasiones (véase 2 Co. 11.23s). El trabajo del labrador es arduo, el suelo es duro. El vive la esperanza bajo el signo de la cruz (2 Co. 4.7-12). La cruz es lo que captan los ojos. Lo visible no es fuente de esperanza. Al contrario, lo que los ojos ven, en general se contrapone a la esperanza: "Esperanza que se ve no es esperanza; porque ¿quién espera lo que ve?" (Ro. 8.24b). "Esperemos lo que no

---

[16] = "yo espero".
[17] = "esperanza".
[18] Cf. también la cuestión de la colecta, en la cual las iglesias de Macedonia incluso superarán la expectativa de Pablo, 2 Co. 8.5.

vemos" (Ro. 8.25a) [19]. Lo que ahora vemos causa el "lamentar" *(stenátso)* (Ro. 8.23), del cual participa toda la creación, que "lamenta y sufre dolores con" (Ro. 8.22) los que ansían la salvación. La presente realidad contrasta con la esperanza. La cruz impulsa la esperanza solamente *sub* contrario. El dolor y el sufrimiento activan la esperanza, haciendo que crezca la expectativa por la realización plena de la salvación. El sufrimiento y el esfuerzo del presente constituyen una prueba que produce esperanza (Ro. 5.4). En eso consiste el aspecto positivo de la realidad visible: con su negación de la esperanza por medio de los "sufrimientos del presente", ella causa en quien cree una expectativa tanto mayor en dirección al "incomparablemente mejor" prometido por Dios (Ro. 8.18). Esto mismo puede, pero no necesariamente, estimular una fuga de la realidad. La consecuencia evangélica más correcta es la reacción frente a la realidad. La esperanza se torna entonces en un principio crítico de la realidad. Esta no contiene en sí misma ninguna fuente de esperanza. El labrador no saca su esperanza del suelo duro que cultiva. El mira más allá del suelo. Así también el apóstol mira con los ojos de la fe y de la esperanza más allá de la realidad, esperando que surja más allá de ella la plenitud de la salvación aún ausente. "En la esperanza fuimos salvos" (Ro. 8.24a.).

Por no basarse en la realidad presente, la esperanza no depende de ésta ni se realiza dentro de ella. La esperanza trasciende la realidad. Quien cree mira hacia más allá de lo que ve. Por eso él es capaz de "tener esperanza contra toda esperanza" (Ro. 4), como Abraham, quien mantuvo la esperanza de tornarse padre a despecho de las limitaciones biológicas, suyas y de su esposa. Una esperanza puramente inmanente, que se abastece de un pragmatismo ilusorio, no es esperanza cristiana. Limitarse al visible aquí y ahora es diseñar una caricatura mal hecha de la dimensión abarcante de la promesa y de la obra de Dios en Jesucristo. Es traer una esperanza que muere, aunque por último. Por eso Pablo puede afirmar en 1 Co. 15.19: "Si en esta vida solamente tenemos esperanza en Cristo, de todas las personas somos las más dignas de conmiseración". El labrador no amolda su esperanza al suelo, mas activado por la esperanza transforma el suelo. La esperanza es transformadora de la realidad, porque se inspira en una promesa de realidad "incomparablemente mejor". Aunque teniendo conciencia de que nuestra esperanza "es necesaria, pero no es suficiente" y de que "ella sola no gana la lucha" [20], afirmamos que ella "puede ser la fuerza que determina el presente" [21].

---

[19] Cf. He. 11.1, donde "lo que se espera" es paralelo a "que no se ve"; cf. también 2 Co. 5.7.
[20] Freire. *Op. cit.*, pág. 10.
[21] Conzelmann. *Op. cit.*, pág. 212.

Pero, ¿qué es ese "incomparablemente mejor"? ¿Cuál es, para Pablo, el contenido de la esperanza? De manera general, es todo el bien que se puede esperar de Dios y que sólo puede ser descrito de forma parcial con figuras metafóricas de nuestra realidad. Es algo incomparable. Es "ser salvo" (Ro. 8.24a), lo que en el contexto de este pasaje significa "la redención del cuerpo", "la adopción como hijo" (Ro. 6.23), "ser libertado de la prisión de la mortalidad", "la libertad de la gloria de ser hijo de Dios" (Ro. 8.21) [22]. Ser salvo es estar libre de la ira de Dios (1 Ts. 5.9). La salvación es, para Pablo, la atribución de la gloria de Dios; lo contrario es "carecer de la gloria de Dios" (Ro. 3.23). Ser salvo es recibir la imagen del hijo de Dios (Ro. 8.29). *Sotería* [23] es, por tanto, en primer lugar, un concepto "escatológico futuro" [24], diferenciándose en esto de los conceptos "justificación" (Ro. 5.1,9; cf. Gál. 5.5) y "reconciliación" (Ro. 5.9-11; 2 Co. 5.17-19), en cuyo uso predomina el tiempo pasado.

Sin embargo el contenido central de la esperanza es formulado por Pablo como "resurrección de los muertos", con base en el hecho concreto de la resurrección de Jesucristo (1 Co. 15.19-22; cf. 1 P. 1.3) [25]. Parece que esta esperanza en particular, que es fundamental para Pablo, fue la que más causó asombro y malentendidos entre los que oyeron su predicación (cf. Hch. 23.6; 26.6,7; 28.20). Los corintios, por ejemplo, entendieron el mensaje de una forma bien diferente. Entendieron que la resurrección se realiza en el presente (1 Co. 15.19a). Siendo así, nada resta hacia allá de la muerte (1 Co. 15.19; 1 Ts. 4.13; cf. Ef. 2.12). Con eso anularon el punto esencial de la esperanza cristiana y la redujeron al aspecto visible, al placer de ahora. "Comamos y bebamos porque mañana moriremos" (1 Co. 15.32b). Para el apóstol el hecho de la resurrección de los muertos está de cualquier manera asegurada por la resurrección de Cristo, siendo ésta la base de su esperanza y de la nuestra.

El *mysterion* (1 Co. 15.51) se refiere a la forma como acontecerá la resurrección. Para intentar satisfacer la curiosidad de la fe, que quiere ver antes del tiempo, Pablo usa diversas metáforas con las cuales intenta visualizar lo incomparable de la esperanza (1 Co. 15.35-49). Según Hans Conzelmann [26], tanto este pasaje como el de

---

[22] Cf. Fil. 3. 20s.

[23] = "salvación".

[24] Foerster, Werner. Artículo "Solso, sotería, ktl", en Friedrich, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neven Testament*, 7. Bo. Stutto t, W. Kohlhammer Verlag, 1964, pág. 992.

[25] Véase Brakemeier. "A esperança na segunda vinda de Cristo e sua importãncia para a teologia do apóstolo Paulo", en *Estudos Teológicos* (1-1969), págs. 11s.

[26] *Op. cit.*, pág. 207.

[27] Cf. *Ibid.*, pág. 205; Bornkamm, Günther. *Paulo. Vida e obra*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992, pág. 244.

2 Co. 5 muestran no solamente el conflicto entre Pablo y sus críticos de Corinto, sino también el conflicto de Pablo consigo mismo:

> El profundo conflicto entre lo que se quiere indicar y los medios descriptivos de que se dispone, entre futuro, esperanza, por un lado, y concepción antropológica, de otro.

Las metáforas de la semilla y de los cuerpos, del vestirse o de la llegada triunfal del rey victorioso, son tentativas de describir lo que todavía no fue visto. Pablo emplea figuras originadas del contexto griego/gnóstico (1 Co. 15; 2 Co. 5), como también motivos apocalípticos (1 Ts. 4.13-18; Fil. 4.5; 1 Co. 7.29; 15.51; Ro. 13.11). No obstante él es reticente a desarrollarlos. En el fondo son apenas imágenes de la esperanza, difusas como las reflejadas en un espejo rudimentario (1 Co. 13.12). Para Pablo las imágenes del futuro no son un tema en sí; las usa en el contexto de la *parénese*, es decir, para consolar (1 Ts. 4) o para corregir ideas erróneas (1 Co. 15; 2 Co. 5)[27]. Además de eso, en sus cartas no hay un conjunto coherente de ideas sobre los acontecimientos futuros: compárese 1 Ts. 4/1 Co. 15 con Fil. 1.21-23 sobre la resurrección; veáse también 2 Co. 5.1s[28]. No se trata de decir con exactitud cómo *va* a ser, pero sí dar una idea de cómo *puede* ser. Eso indica que las metáforas no ocupan un lugar en sí ni son indispensables a la esperanza, lo que no quiere decir que tengan que ser necesariamente negativas o perjudiciales.

Una observación más: al referirse a las imágenes del futuro y a los acontecimientos relacionados con el porvenir de la esperanza, Pablo no emplea los términos *elpítsain/elpís*[29], y sí *apekdéchomai/apokaradokia*[30]. Estos indican en mayor grado el aguardar algo que en la fe está asegurado. Es así cuando se refiere a la expectativa de la liberación de la creación (Ro. 8.19, 23, 25) y a la revelación/parusía del Señor Jesucristo (1 Co. 1.7; Fil. 3.20; cf. He. 9.28). Es independiente si las imágenes del futuro son adecuadas o no. Por eso Pablo pudo aguardar la realización de la promesa con tranquilidad y saber que hasta su misma demora de ningún modo podría invalidar la esperanza o avalar la fe.

Si la forma del acontecimiento es una cuestión abierta, no lo es para Pablo el hecho como tal. El espera la realización de la plenitud de la esperanza aun para el período de su vida. Y no hay ahí, como algunos pensaron, ningún cambio de perspectiva en el decorrer de

---

[28] Conzelmann. *Op. cit.*, pág. 206; Bornkamm. *Op. cit.*, págs. 245s.
[29] = "esperar/esperanza".
[30] = "aguardar/ansiosa expectativa".

la vida del apóstol. La expectativa de la parusía en breve es una constante en todas sus cartas: 1 Ts. 4.15-17; 1 Co. 7.29; 15.52; Fil. 4.5; Ro. 13.11. También cuando se refiere al día del juicio tiene en mente un futuro próximo: Ro. 13.12. La ética cristiana y misionera, al igual que el pensamiento teológico de Pablo, son determinados en lo fundamental por esta perspectiva de plenitud inminente [31]. Ese no es el único motivo de su urgencia misionera [32], pero sin duda constituye un hecho de peso. No obstante, para Pablo, el aspecto de la inminencia no llega a ser decisivo para la fe y la esperanza. Esto es evidente en el caso de los cristianos de Tesalónica: el hecho de que algunos murieran antes de la parusía no implicaba desventaja. Lo mismo en relación a si el propio Pablo temiera en el caso de no realizarse de inmediato el reino de Dios. El equilibrio está en el doble aspecto de la esperanza:

> Pablo combina la esperanza segura de que el tiempo de la salvación final vendrá en breve mediante la aparición del Cristo, con la certidumbre de que la salvación final ya empezó a través del actuar de Dios en Cristo [33].

¿Cuál es el fundamento de la esperanza del apóstol? Es el Dios de la esperanza cristiana, aquél que destinó toda la creación para la vida (1 Ts. 5.9-10) por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo (1 Co. 15; Ro. 14.9; 1 Ts. 4.14). Ese Dios es el que "vivifica los muertos y llama de existente lo que no existe" (Ro. 4.17). Dios crea un hecho nuevo más allá de la realidad presente y convida a la criatura, por medio de la predicación del evangelio, a poner toda la fe y esperanza en él. Con base en ese hecho, el cosmos ya es nueva creación (2 Co. 5.17), aunque aguardando la plenitud de la promesa (Ro. 8.19s). Resurrección es nueva creación [34].

De esta forma Dios coloca en la mano de aquél que cree, en especial en la del apóstol, pero también en nuestras manos de educadores, el presupuesto para una nueva manera de vivir. Ante un gran peligro, que prácticamente hizo que desesperase de la vida, Pablo experimentó "en el Dios que resucita a los muertos" la liberación y la esperanza "de que Dios aún nos librará" de la muerte (2 Co. 1.8-11). "Y todo el que pierda su vida por causa de mí, la salvará". La esperanza cristiana no necesita aferrarse a la

---

[31] Cf. Kümmel, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1979 (2a. ed.), pág. 165.
[32] Véase 1 Co. 9.16-18, donde Pablo habla de una "obligación" *(anánke)* que pesa sobre él por fuerza de su vocación.
[33] Kümmel.*Op. cit.*, pág. 166.
[34] Conzelmann. *Op. cit.*, pág. 209.

vida presente, pues tiene una incomparablemente mejor prometida. Eso no es fuga del mundo, es más libertad ante el límite mayor de la realidad presente, esto es, de la muerte. Tal hecho es motivo de alegría (Ro. 12.12) y hasta de un cierto orgullo (Ro. 5.2; cf. He. 3.6) basado en la certidumbre de que la esperanza no será motivo para avergonzarse (Ro. 5.5; Fil. 1.20; cf Ro. 1.16); de esto resulta la *parresía*, la libertad de proclamar la esperanza contra toda esperanza (2 Co. 3.12; Fil. 1.20; Ro. 5.5).

El presupuesto básico de ese nuevo modo de vida se llama Espíritu Santo, "que nos fue dado" (Ro. 5.5) como garantía de la esperanza (2 Co. 1.22; 5.5) o como primicia de la misma (Ro. 8.23):

> El Espíritu une el presente al futuro, permite aguardar en el presente el futuro, promete en el presente el futuro [35].

La esperanza cristiana está ubicada entre la fe y el amor. Está fundamentada en la fe, se alimenta de la fe en el Dios que resucita a los muertos y se anticipa por medio del amor al prójimo. Con el triple aspecto fe-esperanza-amor, y con cada una de los elementos por separado, se describe el todo de la existencia cristiana (v. 1 Co. 13.13; 1 Ts. 1.3; 5.9; cf. Col. 1.4s; 1 P. 1.21s; He. 10.22-24). La esperanza es un elemento de ligazón determinante de la ética cristiana; los frutos del Espíritu son los frutos de la esperanza. El pasaje que une en una sola frase el Espíritu, la esperanza, la fe y el amor es Gál. 5.5-6:

> Pues nosotros por el Espíritu aguardamos por fe la esperanza de la justicia; porque en Cristo Jesús, ni la circuncisión vale algo, ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por el amor.

En el Espíritu y a partir de la fe aguardamos que se realice la esperanza por una realidad de justicia decisiva; mientras aguardamos, es la "fe que actúa por el amor". Aquel que ama, todo lo espera (1 Co. 13.7). Para Dios no existe caso sin esperanza.

Así, el mensaje de la esperanza de Pablo tiene un direccionamiento parenético fundamental [36]. Tiene la función de consolar, corregir o prevenir actitudes o concepciones erróneas. La postura de quien tiene esperanza es la de vigilar, la de estar acordado y sobrio (*gregoréo:* 1 Co. 16.13; 1 Ts. 5.6, 10 cf. Ro. 13.12s). Coinciden con ella la persistencia, la paciencia (1 Ts. 1.3; Ro. 5.4; 8.25; 15.4; 1 Co. 13.7). Es, por tanto, un principio de vida que

---

[35] Eichholz, Georg. *Die Theologie des Paulus im Umris.* 5. Aufl. Neukirchen-Vlyn, Neukirchener Verlag, 1985, pág. 273.
[36] Bornkamm. *Op. cit.*, pág. 251.

proporciona una actitud "firme, corajuda y fuerte" (1 Co. 16.13). Tiene que ver con la *parresía* mencionada arriba. La esperanza está intrínsecamente ligada a lo cotidiano: es tener consciencia de que "en el Señor vuestro esfuerzo no es vano" (1 Co. 15.58). La esperanza tiene, así, un aspecto de resistencia. No una resistencia pasiva, sino una resistencia activa y transformadora. Mientras espera, actúa:

> Quien espera en Cristo no puede ya contentarse con la realidad dada, sino que comienza a sufrir por causa de ella, a contradecirle [37].

A despecho de principios tan promisorios podríamos manifestar nuestra extrañeza ante el hecho de que Pablo no haya sacado consecuencias más precisas respecto a las cuestiones sociales de su tiempo o los problemas que nos ocupan en la actualidad. El no luchó por la abolición de la esclavitud, no luchó en favor de los derechos humanos ni de los de la mujer, no fue directamente crítico en relación a las autoridades, no abordó la cuestión de la pobreza ni combatió la destrucción de la naturaleza [38]. Y, no obstante, todo eso está implícito en su teología. Tenía una buena razón para no ocuparse a fondo con esas cuestiones. Su prioridad era otra: no podría ser de otra manera. Quien espera la realización en breve de toda la esperanza, como consecuencia inmediata de la promesa de Dios, tendrá urgencia en divulgar esta promesa. El labrador necesita estar con el suelo pronto y la sembradura hecha para que llegue el tiempo de la cosecha. Fue lo que Pablo hizo; por supuesto, él no necesita disculparse por no haber profundizado las consecuencias prácticas de su esperanza, ni nosotros necesitamos disculparlo.

Sin embargo, nosotros sí necesitaremos disculparnos y nos sentiremos culpables si no sacamos, dos mil años después, las conclusiones más profundas que brotan de la esperanza cristiana, como bien lo formuló W. Schweizar en su ética:

> La esperanza inavalable por el futuro alimenta la fe y despierta el amor apto para la buena acción. Personas que aprenden a saludarse mutuamente como ciudadanos del mundo futuro (...), no pueden continuar mucho tiempo viviendo en el antiguo orden de señores y esclavos. La mujer no puede continuar en la posición de propiedad del esposo (...). Igualmente, no se puede justificar más un régimen estatal despótico [39].

---

[37] Wolff. *Op. cit.*, pág. 9.
[38] Cf. Bornkamm. *Op. cit.*, pág. 251.
[39] Schweizer, Wolfgang. *Libertade para viver. Questões fundamentais da ética.* São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1973, pág. 12.

La esperanza es un principio de resistencia, activo, transformador de la presente realidad inhumana. Ella actúa primordialmente en lo cotidiano de cada persona que cree. La esperanza, que trasciende nuestras posibilidades, nos incentiva a dar los pasos posibles ya [40]. "En toda parte se tornan posibles algunos mejoramientos y facilidades. Lo que era inhumano puede, a veces, tornarse más humano" [41]. Podemos pretender realizar más que esto. Creo que en este punto debemos permanecer modestos. La implantación definitiva del reino de Dios no es efecto de nuestra acción esperanzada. Es obra de Dios. Pero, aunque no esté ya a nuestro alcance construir la sociedad perfecta, no podremos desistir de esperarla. La esperanza que nos mueve nos proporciona el "aperitivo del futuro" [42] y nos prepara para la cena con el Señor en su reino. Conociendo nuestro límite, no nos daremos por satisfechos con menos que la realización completa de nuestra esperanza.

Concluyendo, retomo la metáfora del labrador. Como educadores, somos labradores llamados a preparar el suelo de la realización del reino del Señor. Somos labradores con la tarea de cultivar la esperanza que se manifiesta en el trabajo paciente, los pequeños pasos, la lucha incansable, la alegría de la anticipación del reino, la certidumbre de su realización. Por tanto, la dimensión de la esperanza proporciona una doble orientación:

a) ella nos inspira a partir de la utopía, del "incomparablemente mejor" prometido por Dios; y
b) nos enraiza en la práctica cotidiana como *locus* de su autenticidad.

En este sentido, ella se constituye en un principio precioso también para nosotros que estamos envueltos en la formación teológica.

La esperanza tiene su razón de ser justamente frente a la imperfección del momento presente. Educadores y educandos buscan suplir la carencia de la actual realidad, buscan mejorar sus condiciones de vida y las de sus prójimos. Por eso viven de algo que todavía no se ve, sino que es realidad prometida. Viven en la esperanza. La radicalidad cotidiana de la esperanza no nos deja quitar la mano de la promesa abarcante y nos impulsa a actuar éticamente de acuerdo con ella, pues esto es "guardar firme la confesión de la esperanza" [43].

---

[40] Wolff. *Op. cit.*, pág. 208.
[41] Schweizer. *Op. cit.*, pág. 12; cf. Brakemeier, Gottfried. *Reino de Deus a esperança apocalíptica*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1984, pág. 49.
[42] Alves, Rubem. *Creio na resurreição do corpo. Meditações*. Rio de Janeiro, CEDI, 1982, pág. 69; cf. Wolff. *Op. cit.*, pág. 208.
[43] Cf. He. 10.23-25.

Bibliografía

Alves, Rubem. *Creio na resurreição do corpo. Meditações*. Rio de Janeiro, CEDI, 1982, 73 págs.

Betto, Frei et al. *Vigencia de las utopías en América Latina. Educación popular, pedagogía, fe y política*. Guadalajara, IMDEC, 1993, 106 págs.

Bornkamm, Günther. *Paulo. Vida e obra*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1992, 287 págs.

Brakemeier, Gottfried. "A esperança na segunda vinda de Cristo e sua importãncia para a teologia do apóstolo Paulo", en *Estudos Teológicos* (São Leopoldo) (1-1969), págs. 8-19.

Brakemeier, Gottfried. *Reino de Deus a esperança apocalíptica*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1984, 152 págs. (Estudos bíblicos NT-No. 8).

Brant, Hermann, "Etica e esperança", en *Estudos Teológicos* (1-1974), págs. 1-13.

Brandt, Hermann. "Prestar contas de realidade que há em nós. Nas esperanças de hoje", en *Estudos Teológicos* (3-1977), págs. 47-67.

Butmann, Rudolf. Artículo "Elpís" en Kittel, G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2 Bd. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1935, págs. 527-31.

Comisão Fe e Ordem/CMI. "Un depoimento comun de esperança" (Traducción de Nelson Kirst), en *Estudos Teológicos* (2-1979), págs. 107-18.

Conzelmann, Hans. *Grundrib der Theologie des Neuen Testament*. 4 Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 433 págs. (UTB 1446).

Eichholz, Georg. *Die Theologie des Paulus im Umris*. 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1985, 332 págs.

Foester, Werner. Artículo "Sotso, soteria, ktl", en Friedrich, Gerhard. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 7 Ed. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1964, págs. 966-1024.

Freire, Paulo. *Pedagogía da esperança. Un reencontro com a Pedagogía do oprimido*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1994 (3a. ed.), 255 págs.

Kinsler, Ros-Campo, Ismael Martín del (ed.). *Educación teológica en situaciones de sobrevivencia*. San José, 1991, 152 págs.

Kinsler, Ros (ed.). *Educación teológica en Abya-Yala*. San José, 1992, 88 págs.

Kümmel, Werner Georg. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1979 (2a. ed.), 379 págs.

Moltmann, Jürgen. *Teología da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de una escatologia cristã*. São Paulo, Ed. Herder, 1971, 450 págs.

Schweizer, Wolfgang. *Libertade para viver. Questões fundamentais da ética*. São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1973, 191 págs.

Streck, Danilo. "O desencatamento do utópico: reflexões sobre utopía e educação", en *Estudos Lepoldenses* (São Leopoldo) 31 (141) (Março-abril, 1995), págs. 7-17.

Wolff, Hans Walter. *Antropología do Antigo Testamento*. São Paulo. Ed. Loyola, 1995, 335 págs.

Capítulo III

La teología paulina y la espiritualidad de la Nueva Era

William Murdock Peace *

Usando una terminología cuasi-apocalíptica, que representa la Guerra Fría como si fuera la batalla de Armagedon, el estadounidense Francis Fukuyama celebra el triunfo del capitalismo sobre el socialismo como el fin de la historia y el comienzo de la Nueva Era paradisíaca del capitalismo internacional [1]. Si bien no

---

* *In memoriam*. Reverendo doctor William Murdock: 9 de mayo de 1932-20 de diciembre de 1995. ¡Descanse en paz!

[1] Francis Fukuyama, "¿El fin de la historia?", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 37 (1990); *The End of History and the Last man* (New York, Avon Books, 1992). En el capítulo titulado "La revolución liberal mundial" del libro, Fukuyama dice: "Al acercarse la humanidad al fin del milenio, la crisis doble del autoritarismo y de la

compartimos este triunfalismo precipitado del neoliberalismo [2], tampoco podemos desconocer el impacto que el colapso del socialismo de Europa oriental ha tenido no solamente en la política y la economía internacionales, sino también en todas las esferas de la vida mundial [3]. En América Latina las reverberaciones de este acontecimiento se han hecho sentir hasta en el campo religioso.

Teniendo en cuenta que la religión en América Latina se había envuelto profundamente en la Guerra Fría [4], la terminación de ésta no pudo haber pasado inadvertida en aquélla. Al haber resistido la oposición del Pentágono, la guerra del plan Banzer y las críticas del Vaticano [5], la Teología de la Liberación, que empleaba el análisis marxista de la sociedad y predicaba la liberación del hombre mediante la praxis histórica, se encuentra desorientada y desalentada tras el desplome del socialismo y la inauguración del nuevo orden mundial [6]. Lo mismo ha pasado con las comunidades eclesiales de base y los demás movimientos religiosos que se

---

planificación central socialista han dejado sólo un competidor en el cuadrilátero como una ideología con potencial de validez universal: la democracia liberal...", pág. 42. En la introducción al libro, Fukuyama explica su uso del concepto "fin de la historia", en el sentido de las filosofías de la historia de Hegel y Marx, o sea, en el sentido del fin del proceso de la evolución de la historia, "cuando la humanidad ha alcanzado la forma de sociedad que satisface sus anhelos más profundos y más fundamentales", pág. xii. "Además, la lógica de la ciencia natural moderna parece indicar una evolución universal hacia el capitalismo... Lo que hemos llamado la 'lógica de la ciencia natural moderna', es en efecto, una interpretación económica del cambio histórico, pero la que conduce (al contrario de la variante marxista) al capitalismo en vez del socialismo como su resultado final", pág. xv. Véase también Perry Anderson, *Los fines de la historia* (TM Editores, 1995), para quien "el fin de la historia representa sobre todo el fin del socialismo".

[2] Antes bien, hay que recordar que en la misma década de los ochenta, hemos pasado de ciento treinta a ciento noventa millones de seres que sobreviven en la pobreza extrema en América Latina, y la cifra sigue aumentando.

[3] Sobre la confusión generada en la izquierda por estos acontecimientos, véase André Gunder Frank, "Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)", en *Third World Quarterly* 12, No. 2 (April, 1990), págs. 36-52.

[4] Véase el Informe Rockefeller contra la Teología de la Liberación. La Guerra Fría propagada en América Latina por misioneros estadounidenses, oficiales de la policía y de las fuerzas armadas latinoamericanas entrenados en la seguridad nacional en las bases militares en Panamá, Georgia y Washington D. C., y por evangelistas evangélicos estadounidenses en la media masiva.

[5] Véase la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* publicada por el Vaticano en 1984, especialmente en contra de Leonardo Boff. Acerca de la oposición en la iglesia latinoamericana, véase sobre todo la actrividad de Roger Veckemans y del cardenal Alfonso López Trujillo en el CELAM.

[6] La caída de las dictaduras militares y el fracaso de las revoluciones socialistas en América Central y Sur, también contribuyeron al estancamiento de la Teología de la Liberación. El efecto apaciguador de la caída de las dictaduras militares, resulta de la identificación del problema de la injusticia social con esta institución.

habían comprometido con la lucha histórica por la liberación [7]. De hecho, la única corriente religiosa que sigue creciendo hoy en día en América Latina es la que representan el pentecostalismo y el movimiento carismático [8], para los cuales la historia tiene poca o ninguna relevancia religiosa, y todo se concentra en la experiencia subjetiva y directa de Dios [9].

Por una u otra razón, los pentecostales y carismáticos se han resignado a la finalidad de la actual situación histórica. Los pentecostales tradicionales, en su mayoría pobres, consideran que el mundo está corrupto sin remedio y, por eso, en vez de participar en esfuerzos históricos para mejorarlo, se apartan de él y esperan su destrucción y reemplazo por el Reino de Dios en la pronta venida de Jesucristo [10]. Por otra parte, los carismáticos y los

---

[7] Contra la expectativa de Cristian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile, Editorial del Pacífico S. A., 1968), un sector importante del pentecostalismo chileno se comprometió con la lucha por la justicia social durante la dictadura de Augusto Pinochet, principalmente la Iglesia Wesleyana, la Misión Pentecostal y la Iglesia Pentecostal de Chile, en contraste con la Iglesia Evangélica Pentecostal que se mantuvo al margen, con la Iglesia Metodista Pentecostal, las iglesias pentecostales con enlaces estadounidenses y los pentecostales estadounidenses de la iglesia electrónica (en particular Jimmy Swaggart), que apoyaron al régimen de Pinochet. También en el Brasil, la iglesia pentecostal más grande, Brasil para Cristo, se comprometió con la lucha por la justicia socio-política.

[8] Véase David Martin, *Tongues of fire: The explosión of protestantism in Latin America* (Oxford, Brasil Blackwell, 1990); David Stoll, *Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical Growht* (Berkeley, University of California Press, 1990).

[9] Mientras ambos grupos practican la glosolalia, los pentecostales forman sectas e iglesias independientes, en tanto que los carismáticos forman grupos dentro o al margen de las iglesias tradicionales (por ejemplo la Católica Romana, la Luterana, la Reformada, la Presbiteriana, la Anglicana, la Bautista o la Metodista).

[10] El pentecostalismo tuvo sus raíces en el movimiento de santidad entre los metodistas de Estados Unidos, durante la segunda mitad del siglo XIX (de allí salieron los metodistas wesleyanos en 1843, la Iglesia Metodista Libre en 1860, la Iglesia de Dios (Anderson, Indiana) en 1881, la Alianza Cristiana y Misionera en 1887, y la Iglesia del Nazareno en 1895), y sus comienzos en 1901, en el Topeka Bible College de C. F. Parham en Topeka, Kansas. Sin embargo el pentecostalismo, conocido antes como el Movimiento de las Lluvias Tardías (Jl. 2.23), recibió su gran impulso en 1906 en lo que se llama el Avivamiento de la Calle Azusa dirigido por W. J. Seymour, un ex-alumno de Parham, en un barrio pobre y negro de Los Angeles, California. De estos inicios nacieron la Iglesia de Dios en Cristo (negra), la Iglesia de Dios (Cleveland, Tennessee, blanca), y la Iglesia de Dios de Profecía. Más tarde se fundaron las Asambleas de Dios (1914, Hot Springs, Arkansas) y la Iglesia Cuadrangular (Aimee Semple McPherson, cir. 1920). Nació en los estratos más pobres del país y practicaba una ética de retiro, que es una crítica radical y revolucionaria, aunque netamente negativa. Hay evidencia, no obstante, de que los pentecostales apoyaron a los trabajadores en su lucha por justicia laboral (véase Marvin Pope, *Milhands and Preachers*). Esta y otras evidencias, sugieren que la 'huelga social' de los pentecostales depende de la situación. Por ejemplo, la Iglesia Wesleyana de Chile fue fundada por el pastor Mora, que era un líder sindical y fundador del Partido Socialista en esa parte del país.

pentescotales de la clase media hacia arriba [11] no comparten esta esperanza ferviente en la *parousía* ni la crítica radical del presente orden [12], porque no encuentran en él problemas estructurales de fondo [13]. Al contrario, reforzado por la influencia de sus correligionarios que en Estados Unidos pertenecen en gran parte a la llamada derecha religiosa, este sector considera el colapso del socialismo como la victoria de Dios sobre el comunismo ateo, y el nuevo orden capitalista como el mejor mundo posible. Por eso, en lugar de alejarse del mundo, busca acomodarse en él [14]. Enseñando una versión pervertida de la ética protestante, según la cual Dios corona al creyente fiel con éxito, bienes materiales y posición social, participa plenamente en todo aspecto de la vida en sociedad, incluyendo el comercio, la farándula y hasta la política [15]. En este

---

[11] Incluye las organizaciones paraeclesiásticas como el Full Gospel Businessmen's Fellowship (anticomunista y dedicado a la envangelización de las élites del comercio, la industria, la política y la militar en América Latina) y el Youth With A Mission (patrocinado por las Asambleas de Dios).

[12] Lo que comparten son la parte 'espiritual', es decir, el hablar en lenguas, el éxtasis y los milagros de sanidad, pero el significado de estas experiencias depende del contexto en que suceden, tanto el socio-histórico como el ideológico.

[13] La diferencia entre el pentecostalismo tradicional y los movimientos nuevos es parecida a la que H. Richard Niebuhr señala entre las iglesias de los desheredados de los siglos XVI y XVII en Inglaterra (los anabautistas, milenarios, antinomios, Seekers, Ranters, Diggers, Levellers y cuáqueros), con su ética social y su milenarismo, y el metodismo incipiente, con su ética individual y filantropía, *The Social Sources of Denominalism* (New York, Meridian Books, 1975), pág. 65. En cuanto a las iglesias de los desheredados de los siglos XVI-XVII, Niebuhr dice: "...la nota ética distintiva de las iglesias de los pobres se debía al interés de los miembros en la salvación de los males sociales, de las inferioridades de clase, de las injusticias y opresiones, y al hecho de que estos movimientos derivaron mucho de su fuerza motora y entusiasmo de la esperanza en el milenio", *loc. cit.* En este aspecto, los grupos que han perdido o nunca tuvieron el fervor adventista son similares a las iglesias tradicionales que rezan la oración dominical "que venga tu Reino", agregando en voz baja: "pero no hoy". Por otro lado, estos grupos tampoco conservan la reserva escatológica (lo que Tillich llamaba el Principio Protestante) ni la lucha por los valores del Reino en el aquí y ahora. El evangelista Pat Robertson, en su programa de televisión Club 700, predijo la irrupción de la guerra nuclear y la *Parousía* de Cristo para el año 1982, y cuatro años más tarde era candidato a la presidencia de Estados Unidos.

[14] Véase sobre todo la Iglesia Electrónica, el evangelista Jimmy Swaggert, el PTL de Jim Bakker y el Club 700 de Pat Robertson. "Todos dirigieron sus mensajes a la clase baja ascendente", Hudson, *Religion in America* (New York, Charles Scribner's Sons, 1981), págs. 449s. Jim Bakker fue expulsado en 1987 del ministerio de las Asambleas de Dios por pecados sexuales. Jimmy Swaggart, quien dirigió el proceso contra Bakker y fue subsecuentemente expulsado por las Asambleas también por pecados sexuales, fue recibido en 1987 por Augusto Pinochet en Chile y por José Napoleón Duarte en El Salvador, y fue considerado por la derecha religiosa como "su baluarte más fuerte contra el comunismo en América Latina". Swaggart apoyaba asimismo el "movimiento de restauración" y la idea de la toma del poder político por los cristianos. Para los activistas de la derecha evangélica, Estados Unidos era el instrumento designado por Dios para destruir el comunismo.

[15] Acerca de la politización de los evangélicos (= fundamentalistas que fueron a la escuela) en Estados Unidos, véase la fundación de La Mayoría Moral en 1979 por el

sentido, entonces, el movimiento carismático y el pentecostalismo más acomodado están de acuerdo con Fukuyama en que ya hemos llegado al fin de la historia [16]. Pero si no hay más historia, tampoco hay futuro. Por lo tanto, no encuentran a Dios en la historia, ni esperan su venida desde el futuro; lo buscan en lo sobrenatural y en lo subjetivo, es decir, en milagros y experiencias extáticas tales como posesión, visiones y revelaciones [17]. En fin, esta combinación del sobrenaturalismo con el éxtasis (del griego *ekotaoiç*, estar fuera de sí) y el entusiasmo (del griego *èv øovoiaouóç*, ser inspirado o poseído por un dios), que tipificamos como sobrenaturalismo místico-extático, constituye la espiritualidad en auge en América Latina y parece ser la que mejor se corresponde con la ideología de la Nueva Era. A continuación pretendemos confrontar esta espiritualidad con la que el Apóstol Pablo atacó en Corinto.

1. El fin de la historia en Corinto

Traduciéndose, el evangelio pasa de una cultura a otra y de generación en generación. Al hacerlo, corre el riesgo de traducirse mal, pero si no lo hace, se muere. Como consecuencia necesaria de la misión a los gentiles, el evangelio tuvo que traducirse al griego

---

reverendo Jerry Falwell. La nueva derecha religiosa participó de manera activa en la elección presidencial de 1980, apoyando a Ronald Reagan. En la elección de congresistas en 1994, la derecha religiosa promovió la elección de candidatos de la extrema derecha, entre las cuales estaba Olliver North, el ex-coronel de la Infantería de Marina encagado por la administración Reagan de apoyar a los "contras" nicaragüenses, y que fuera condenado por la justicia estadounidense por vender armas a Irán.

En América Latina, la llegada de evangélicos conservadores a la política se nota en el apoyo que brindaron los evangelistas a los dictadores, en la presidencia de Efraín Ríos Montt en Guatemala, etc. En Colombia, el ala conservadora del protestantismo fundó un partido político. Dos actuales senadores colombianos, los reverendos Jaime Ortiz y Colin Crawford, son miembros fundadores de ese nuevo partido evangélico, pero antes trataban de comunistas a personas e instituciones como el Seminario Teológico Presbiteriano y Reformado, que denunciaba la injusticia social en el país. En cuanto al interés de los nuevos pentecostales y carismáticos en el éxito material, véase el *slogan:* "Nómbralo y reclámalo... Dios te dará".

[16] Esta posición comparte los planteamientos de Fukuyama de que "al convertir la religión en asunto privado entre el cristianismo y su Dios, el protestantismo eliminó la necesidad de... la intervención de la religión en la política", *The End of History and the Last Man, op. cit.*, pág. 216. Parece que Fukuyama no conoce el calvinismo ni la historia de la iglesia y la política en Estados Unidos, porque confunde el protestantismo con el pietismo fundamentalista y los neo-evangélicos de ese país, cuya intervención en la historia política actual no se reconoce. ¿Acaso ignora la 'derecha religiosa'?

[17] Aunque comparten esta espiritualidad sobrenatural y extática con el pentecostalismo tradicional, no tienen el mismo sentido porque no comparten el elemento apocalíptico.

y, ya con ello, a la cultura helenística. Dicho suscintamente, el desafío consistía en traducir el evangelio de la cosmovisión apocalíptica en que fue expresado en sus orígenes a la cosmovisión del helenismo tardío, sin que el dualismo de aquélla se confundiera con el dualismo de ésta, sin que la esperanza de aquélla fuera opacada por el fatalismo de ésta, y sin que la orientación comunitaria de aquélla fuera reemplazada por el individualismo de ésta. Ahora bien, el proceso de enculturación o contextualización del evangelio en la cultura helenística estaba ya muy adelantado cuando el Apóstol Pablo lo anunció en Corinto. No obstante, después de su salida algunos de los neófitos llevaron ese proceso de enculturación hasta el eclipse del evangelio mismo.

La evidencia más clara del eclipse del evangelio en la enculturización helenística en Corinto se encuentra en la interpretación que hicieron del *mitologóumenon* de la resurrección de los muertos. Para el Apóstol, no era una interpretación, sino la negación completa de la resurrección: «¿Cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos?» (1 Co. 15.12). Lo cierto es que los corintios rechazaron la idea de un acontecimiento futuro en que los muertos resucitarán, es decir, la *Parousía* de Cristo, y hasta se burlaron de la idea preguntando por la clase de cuerpo con que los muertos saldrán (1 Co. 15.35b.). Por otra parte, hay razones para pensar que la posición de los corintios era más bien la que se había denunciado en 2 Tm. 2.18: «que la resurrección ya *(pop)* ha sucedido». Así se ha de entender el adverbio *pop* (ya) en la autocomprensión que el Apóstol atribuye a sus opositores: «¡Ya *(pop)* estáis hartos! ¡Ya *(pop)* sois ricos! ¡Sin nosotros, empezaríais a reinar! (1 Co. 4.8)». Tal como este lenguaje de la *theología gloriae* lo demuestra, los corintios pretendieron haber puesto de lado todo acontecimiento escatológico y haber entrado ya en el correinado con Cristo [18]. O sea, pretendieron haber llegado ya a la resurrección, cosa que el Apóstol de manera explícita negó para sí mismo [19].

Para Pablo, la resurrección de los muertos es un solo acontecimiento escatológico que se inició con la resurrección de Jesucristo "como primicias de los que durmieron (1 Co. 15.20)" y se completará en la resurrección de "los de Cristo en su Venida (1 Co. 15.23)", de modo que pertenece siempre al porvenir de la fe. Cuando en Rm. 6 el Apóstol, siguiendo la práctica de la iglesia helenística, interpreta el bautismo utilizando como paradigma los ritos de iniciación en las religiones mistéricas, asevera, respecto a la participación en el destino de Cristo, que "fuimos bautizados en su muerte" (Rm. 6.3)

---

[18] Cp. *ovuBaoiae´velv* en 2 Tm. 2.12.

[19] *Ei pwç katavnow eiç tnv éWaváotaoiv tnv ék vekpwv. oux oti non ehabov nnon teleleíwuai, oiwkw oe ei kai kataháBw* (Flp. 3.11-12).

y "fuimos con él sepultados por el bautismo en la muerte" (Rm. 6.4), pero rompiendo el mito y la magia del *ex opere operato*, jamás afirma en el pretérito de indicativo que fuimos resucitados con Cristo [20]. Al contrario, la resurrección sigue siendo un acontecimiento venidero para nosotros: "Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él" (Rm. 6.8). Mientras tanto, el poder de la resurrección futura se hace presente por anticipación en la vida nueva en que somos llamados a caminar (Rm. 6.4), esto es, bajo el signo de la muerte (2 Co. 4.12; 1 Co. 4.9ss). Así que el Apóstol Pablo puso la resurrección del creyente bajo la reserva escatológica al considerarla un acontecimiento escatológico todavía pendiente.

El 1 Co. 15, Pablo dejó bien claro por qué la resurrección de los creyentes debe estar bajo la reserva escatólogica, a saber, como salvaguardia del *regnum Chirsti*. Pues el tiempo entre la resurrección de Cristo y la de los suyos es el tiempo en que Cristo reina como *cosmocrator*, como el Señor del universo:

> Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la muerte (1 Co. 15.25-26).

En la cruz Jesús venció al pecado, a la muerte y al Diablo, y en la resurrección fue exaltado al trono del universo, no obstante todavía queda la sujeción de su reino y el golpe de gracia a sus enemigos, pues mientras haya muerte en el mundo el fin aún no ha llegado (1 Co. 15.24). De modo que la escatalogía paulina se caracteriza por esta contraposición dialéctica del 'ya/todavia no' que afirma la presencia de la redención escatalógica (ya), pero, al mismo tiempo, impone la reserva escatalógica al insistir que no todo está hecho (todavía no).

La reserva escatalógica protege la historicidad de la fe contra toda espiritualización, que la reduciría a una experiencia subjetiva de conversión emocional, y contra toda intelectualización, que la reduciría al asentamiento intelectual a la verdad de las doctrinas. Pues la fe no es lo uno ni lo otro, sino un acontecimiento en la vida cotidiana, es decir, el acto de compromiso con Cristo que termina en la toma de un paso en vez de otro, y la vida de fe es el caminar de compromiso en compromiso hacia el futuro, la trayectoria entre el ya y el todavía no. Sucede, entonces, no en la subjetividad mística de una experiencia privada con Dios, sino en la plena historicidad de la vida en el mundo: *coram deo* y siempre con

---

[20] En cambio, la resurrección con Cristo en el bautismo se afirma en las cartas deuteropaulinas en los textos litúrgicos de Col. 2.11ss; Ef. 2.4ss; 5.14.

referencia a la realidad socio-histórica y la red de relaciones interpersonales en que uno está metido. En fin, el *teologóumenon* de la resurrección futura asegura que el objetivo de la redención no es el alma, entendida como la parte inmortal del ser humano —idea foránea a la antropología bíblica—, sino la vida de personas y hasta la creación entera (Rm. 8.21).

Tal como lo expresa el texto de 1 Co. 15.24-26, citado arriba, lo que está en juego en la doctrina de la resurrección de los muertos no es sólo el destino final del ser humano, sino el señorío de Jesucristo. De hecho, el *mitologóumenon* de la resurrección, tanto en el judaísmo apocalíptico como en la religión persa donde se originó, no responde a la pregunta por la inmortalidad, sino a la pregunta por la justicia. Contesta las inquietudes acerca del gobierno del universo, sobre quién tiene el señorío y cuál sería la última palabra, ¿justicia o injusticia?, ¿vida o muerte? La resurrección de Cristo era su exaltación al trono y desde este momento hasta la resurrección de los demás, está luchando para poner "a todos sus enemigos bajo sus pies", hasta que

> ...toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Señor es Señor para la gloria de Dios (Flp. 2.10-11).

Así que creer en la resurrección futura de los muertos es creer en la plena realización del señorío de Jesucristo sobre todas las cosas y el triunfo final de la justicia sobre la injusticia y la vida sobre la muerte. Además, la época escatológica entre la resurrección de Cristo y la de los demás es también el tiempo de la iglesia, y la misión de ésta deriva precisamente del *regnum Christi*, esto es, consiste en sujetar el mundo entero y enteramente al señorío de Jesucristo, pues la evangelización no es otra cosa. Mientras hay muerte o signos de muerte, no hemos llegado al fin, y la iglesia no tiene otra opción sino seguir en la lucha.

Los corintios, en cambio, eliminan la resurrección de los muertos como acontecimiento escatológico todavía pendiente y, en efecto, toda la escatología futura. En vez de la dialéctica del "ya/todavía no" del Apóstol, se quedaron en el 'ya' no más de la escatología sobre-realizada. Para ellos el fin de la historia ya había llegado, y no habría más historia ni más futuro. Con ello, el *regnum Christi* desaparece, y lo que sucede en el mundo ya no tiene relevancia para la fe. Sin duda los corintios llegaron a su posición mediante una interpretación netamente espiritualizante de la muerte y de la resurrección, según la cual la resurrección sería una experiencia mística-extática de una mística con Dios, con lo que el cristianismo se convierte en otra religión mistérica de redención individual. Las consecuencias de esta interpretación en la vida de

la iglesia en Corinto se muestran en el individualismo [21], el libertinaje [22] y el valor que dieron a las llamadas manifestaciones espirituales.

2. De la espiritualidad místico-extática en Corinto

Hepì óè twvvpveupatikwv: De las cosas espirituales (1 Co. 12.2) [23]. Con estas palabras el Apóstol Pablo anunció el tema de la espiritualidad que desarrolló en 1 Co. 12.1-14.40. Probablemente el tema fue planteado en la carta que los corintios enviaron con anterioridad al Apóstol, solicitándole su consejo sobre diversas inquietudes de la congregación (1 Co. 7.1). De todos modos, el Apóstol desarrolló el tema en respuesta al problema que surgió en la iglesia a causa de las pretensiones de espiritualidad superior por parte de algunos de los feligreses. Este fue el problema de fondo en Corinto, y Pablo trató varios aspectos del problema en diversas partes de su carta. Al principio denunció a los autodenominados "espirituales" (3.1), que se creían perfectos en el conocimiento de Dios. También en 14.37 se refirió a los que "se creen espirituales", sólo que en esta oportunidad no se enfocó en el conocimiento en sí, sino en el medio del conocimiento de Dios. Esta vez trató de la *pneumatika* a que los espirituales aspiraron (14.7), porque, según ellos, las *pneumatiká* son "las manifestaciones del espíritu (12.7)" mediante las cuales se puede lograr el profundo e inmediato conocimiento de Dios.

Específicamente, "la manifestación del espíritu" que estaba en cuestión en Corinto fue "el hablar en lenguas" o glosolalia (1 Co. 12.10, 28.30; 13.1; 14.2, 4, 5, 6, 13, 14, 18, 22, 26, 27, 39). Este fenómeno, que consistía en pronunciar cadenas de sonidos sin sentido (14.2, 9, 16) en el estado de éxtasis (14.23) [24], sucedía

---

[21] Por ejemplo, el individualismo en la celebración de la cena común (1 Co. 11.20ss).

[22] Por ejemplo, la filosofía expresada por el lema "todo me es lícito" (1 Co. 6.12, el caso de incesto (1 Co. 5.1-7), y fornicación (1 Co. 6.12-19).

[23] El adjetivo substantivado *twvpveuatikwv*, está en el genitivo del plural, y por su morfología podría ser neutro (= "las cosas espirituales") o masculino (= "los espirituales").

[24] Las investigaciones lingüísticas que se han hecho sobre la glosolalia demuestran que la cadena acústica que se emite dista mucho de ser un sistema semiótico, y mucho menos una lengua natural. De los cuatro recursos mínimos que se necesita para constituir una lengua, esto es: 1) un repertorio limitado de fonemas, 2) un conjunto de reglas fonológicas que especifican la combinación de los fonemas, 3) un repertorio de signos lingüísticos, y 4) un conjunto de reglas sintácticas que especifican la combinación de los signos, la glosolalia no cuenta con ninguna. Por lo tanto, es decepcionante decir: "Glossolalia is not semantic in the sense that certain sounds

durante el culto congregacional, en especial en los episodios de orar, dar gracias y cantar (14.14-16). Al parecer, varias personas caían en éxtasis al mismo tiempo y todos empezaban a hablar en lenguas, produciendo así una escena frenética tal que podía ser considerada locura por los no iniciados (14.23).

Sin embargo, para los 'espirituales' de Corinto la experiencia de glosolalia era la "manifestación del espíritu" por excelencia, puesto que en ella la persona era poseída del Espíritu de Dios. En resumen, el éxtasis en Corinto se consideraba entusiasmo, esto es, estar poseído o inspirado por Dios. La pregunta era: ¿qué pensará el Apóstol sobre las *pneumatiká* en general y, especialmente, sobre el entusiasmo, como manifestaciones del Espíritu? En vez de descalificar el entusiasmo en sí, el Apóstol lo sujetó a una crítica teológica en la que desplegó los trazos principales de una doctrina cristiana de la espiritualidad.

3. La espiritualidad vulgar

San Pablo comenzó su reflexión sobre la espiritualidad en 1 Co. 12-14 no negando que el entusiasmo de los corintios fuese una manifestación del Espíritu Santo, sino recordándoles que algo semejante les sucedía cuando aún eran paganos: "Sabéis que, cuando érais gentiles, érais llevados arrebatados repetidas veces hacia los ídolos mudos" (1 Co. 12.2). Por difícil que sea la gramática de la oración griega, el sentido está claro: los espíritus o demonios que están detrás de los ídolos e inspiran los cultos en los santuarios paganos (1 Co. 8.5; 10.20), también arrastran a sus devotos y los llevan al éxtasis. Con esto el Apóstol nos hace saber que el entusiasmo y el éxtasis, lejos de ser distintivos de la religión cristiana, son en realidad una espiritualidad bastante vulgar.

De hecho, el entusiasmo y el éxtasis son elementos comunes de las religiones del mundo, tanto antiguas como modernas. Nos hace pensar en los sacerdotes de Baal, que en su contienda con Elías en el monte Carmelo cayeron en frenesí, danzando y sajándose con cuchillos y lancetas hasta chorrear sangre y ponerse en trance (1 R. 18.26-29); lo mismo que en los sacerdotes de Cíbele, la Gran Diosa Madre de Asia Menor, quienes, en su rito de iniciación, se

---

represent specific ideas. It is, however, patterned in the same way semantic languages are", Luther P. Gerlach and Virginia H. Hine, *People, Power, Change: Movements of social transformation*. (New York, The Bobbs-Merril Company Inc., 1970), pág. 13. Cp. Wiliam J. Samarin, "The linguisticality of glossolalia", en *Hartford Quartely* No. 8 (April, 1968), págs. 49-75; James R. Jaquith, "Toward a tuypology of formal communicative behaviors: glossolalia", en *Amthropological Linguistics* No. 9 (May, 1967), págs. 1-8.

castraron a sí mismos en el estado de éxtasis y ofrecieron los signos de su hombría a la diosa [25]. También nos acordamos de las ménades que, por el frenesí de su danza al dios Dionisio, dejaron su nombre a la manía [26]. Respecto de las religiones históricas, el éxtasis se conoce igualmente en el islam (sufismo) y en el hinduismo (yoga). Se induce por disciplina mística, ritos colectivos, la danza (los derviches del sufismo) y la droga (peyote).

Vittorio Lanternari informa sobre las experiencias de éxtasis y posesión en las religiones modernas de los oprimidos [27]. De las religiones mesiánicas de los indígenas estadounidenses en el siglo pasado, menciona las visiones, ascensiones y revelaciones que acompañaban el éxtasis en la religión de la Danza de los fantasmas y el Culto de peyote. De la afrocristiana religión del vudú que se desarrolló como religión de liberación en Haití, Lanternari afirma:

> ...el aspecto principal del rito del vudú es la posesión; alcanza el punto más alto del frenesí cuando la danza llega a ser cada vez más frenética, siguiendo el ritmo de los tambores, los cantos y las plegarias en coro, acompañado de mímica extraordinaria, hasta que el dios posee a los devotos, llevándolos a la postración. El proceso se comunica de una persona a otra hasta que la posesión llega a ser colectiva y al punto de la locura aparente (pág. 168).

Del Taro Culto en Melanesia dice:

> El trance es parte integral del rito, durante el cual los que están poseídos del espíritu de Taro finalmente caían en convulsiones violentas. La excitación de los devotos individuales es altamente comunicable. Finalmente todo participante llega a ser poseído... (págs. 199s).
>
> La danza, los cantos, una cena común y los ataques colectivos constituyen la parte medular de la celebración (pág. 201).

Lanternari concluye:

> Los ritos comunes a la mayoría de los movimientos mesiánicos con tantas manifestaciones supranormales como son las posesiones colectivas, las conjuras, los trances y visiones, son medios de evasión en un ambiente de exaltación mística colectiva (pág. 314f).

---

[25] Culto aludido por Pablo en Gál. 5-12.

[26] ¿Tuvo presente San Pablo el culto de los ménades cuando recalcó los síntomas de la manía *(uaíavooe)* en el culto de la iglesia en Corinto (14.23)?

[27] *The Religions of the Oppressed: a Study of Modern Messianic Cults* (New York, Alfred A. Knoopf, 1963). Traducción del italiano *Movimenti religiosi de Libertà e di salvezza dei popoli oppressi,* por Lisa Sergio.

Al hacer la comparación con el paganismo, el Apóstol quiso señalar que no es el éxtasis lo que distingue la espiritualidad cristiana, lo cual significa que hace falta el criterio para el "discernimiento de espíritus" (12.10), o sea, para poder distinguir cuál es el espíritu que se manifiesta en nuestro actuar. ¿Cuáles son los criterios para percibir la manifestación de la espiritualidad propiamente cristiana?

4. El criterio cristocéntrico

San Pablo estableció los dos criterios fundamentales de la espiritualidad cristiana al decir: lo mismo que

> ...nadie, hablando con el Espíritu de Dios, puede decir: "¡Anatema es Jesús!"; nadie puede decir: "¡Jesús es Señor!" sino con el Espíritu Santo (12.3).

El criterio fundamental de una manifestación espiritual es lo que expresa con respecto a Jesucristo. Si declara en su contra, es manifestación demoniaca. Si declara a su favor, es manifestación del Espíritu Santo. Pues la obra que corresponde al Espíritu Santo es manifestar el señorío de Jesucristo en la tierra, ya que el Espíritu de la espiritualidad propiamente cristiana no es un fenómeno de la subjetividad interior del ser humano, al estilo de una propiedad que puede desarrollarse y perfeccionarse por medio de una disciplina espiritual [28]. Tampoco es un fenómeno de este mundo, al estilo de un elemento cultural que pueda conservarse y transmitirse a través de las instituciones sociales. Al contrario, es el Espíritu escatológico de Dios.

Las palabras bíblicas que se traducen 'espíritu' (*IIII: ruach* en hebreo, y *pvevua: pneuma* en griego), comparten la misma acepción fundamental de 'brisa', 'viento' [29], 'aliento' y, por extensión, el principio de vida que se encuentra en toda criatura que vive y respira [30]. A partir de las acepciones 'viento' y 'principio de vida' llegó a significar 'fuerza', 'poder' (Mi. 3.8; 1 QH vii 6). Según el pensamiento bíblico, el espíritu es el poder y el principio de la vida que Dios le da al ser humano y cuando lo retira, éste muere (Sal. 104.29-30). Por otra parte, el Espíritu de Dios se construye en el Antiguo Testamento como el modo de actuar de Dios en revelar su

---

[28] ¡La Biblia desconoce los ejercicios místicos!

[29] Véase el juego con el doble sentido de la palabra *pneuma* = 'viento' y 'espíritu' en Jn. 3.8.

[30] En esta acepción es equivalente al hebreo *nephesh* (vii) y al griego *psyche* (Uuxn).

poder divino, en animar y fortalecer a personas para que puedan realizar su vocación, en particular el guerrero (Jc. 6.34; 1 S. 11.6), el profeta (Os. 9.7) [31] y el gobernante (Jc. 3.10; 11.29). En Qumran, el Espíritu de Dios se denomina Espíritu de Santidad [32] y 'Espíritu de Verdad', y concibe como Dios en su actividad de purificar y perdonar el pecado (1QS iv.21), como también de impartir conocimiento (1QH xii 11-13). Concordando con la idea bien difundida en el judaísmo de que la profecía se había acabado [33], la inspiración de profetas ya no figura como oficio actual del Espíritu de Dios en Qumran. Por otra parte, el Antiguo Testamento enseña que, en la época escatológica, el Espíritu de Yahveh reposará sobre el Rey mesiánico (Is. 11.2; CD. 2.12) y también sobre todo el pueblo (Is. 44.3; Ez. 36.27; Za. 13.4-6; CD. 2.12), y que todo el mundo profetizará (Jl. 3.1) Ahora bien, esta profecía sobre el don escatológico del Espíritu servirá como punto de partida para el desarrollo de la doctrina apostólica del Espíritu Santo.

La iglesia primitiva se consideraba el pueblo escatológico de Dios, viviendo en la época escatológica entre la cruz-resurrección y la *Parosia* de Jesucristo, y tenía la conciencia de haber recibido al Espíritu prometido. Manteniendo la reserva escatológica, el Apóstol Pablo caracteriza al Espíritu como el "pago inicial" (*àppab´wv*, 2 Co. 1.22; 5.5) o "las primicias" (*âp a p x ´n*, Rm. 8.23) de la "gloria que se ha de manifestar en nosotros" (Rm. 8.18) y 'Cristo' (8-10) [34]; el Espíritu es el modo en que el Cristo exaltado se hace presente en la tierra. Para señalar su presencia, puede decirse que el Espíritu habita en el creyente (1Co. 6.19; Rm. 8.9-11) o, de forma recíproca, que el creyente vive en el Espíritu (Gál. 5.25) [35], no obstante, de la misma manera se puede decir que el Espíritu habita en la comunidad (1 Co. 3.16), lo que demuestra que no se trata de una posesión mística. Lo mismo se comprueba por el hecho de que,

---

[31] Especialmente de la profecía extática (Os. 9.7; Nm. 11.25-26; 1S. 10, 6-10; 19:20-24); El Espíritu arrastra y transporta al profeta (1 R. 18:12; 2 R. 2.16; Ex. 8.3; 11.24; 43.5). Pero la profecía extática contagiosa entró en Israel desde la religión cananea (1 S. 10.10-11; 19, 18-24); véanse los profetas de Baal (1 R. 18:26-29).

[32] La expresión 'Espíritu de Santidad' en Qumran, equivale a 'Espíritu Santo' en Sal. 51.11; Is. 63.10, 11.

[33] Sobre el descrédito de la profecía, véase Za. 13.2-6. Sobre la cesación de la profecía, véase Sal. 74.9; 1 M. 4.46; 9.27; 14.41. Según Josefo, *Contra Apion* 1.9 (41), la profecía se acabó en el reino de Artajerjes I de Persia. Según *Pirke Abot* 1.1, la tradición profética fue sucedida por la tradición escriba en el tiempo de Esdras. Según *Seder Olam*, capítulo 30, la sucesión de los profetas llegó hasta Alejandro Magno, cuando fueron reemplazados por 'los sabios'. Según *Baba Bathra* 12a, la profecía terminó y fue reemplazada por 'los sabios' en el tiempo de la destrucción del Templo (70 d. C.).

[34] Véase también 'Espíritu de Jesucristo' (Flp. 1.19) y "Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo" (Gál. 4.6).

[35] Nótese el paralelo con la expresión de que Cristo vive en el creyente (Gál. 2.20) y el creyente en Cristo (Rm. 8.9; 2 Co. 5.17).

para el Apóstol, la relación con el Espíritu está sujeta a la dialéctica del indicativo/imperativo: "si vivimos en el Espíritu, caminemos también en el Espíritu" (Gál. 5.25). Eso quiere decir que el Espíritu es un don escatalógico que Dios nos ha encomendado (indicativo), pero, como la vida misma, la única manera de poseer este don es vivirlo, es decir, caminar en él (imperativo).

Para Pablo, el Espíritu es la esfera en que la vida de fe se desenvuelve y, al mismo tiempo, el poder de Dios que lo hace posible. En este sentido, el Espíritu tiene su opuesto en la 'carne' *(oápE)*, que significa todo lo que es superficial, débil y transitorio, y especialmente al ser humano en su debilidad y transitoriedad, sin embargo también puede construirse como la esfera en que el pecador existe y el poder lo determina. Así que hay dos posibilidades de existencia: vivir según la carne (*xatà* o *àpka*) o según el Espíritu *(katànveûua)*, esto es, ser determinado por la una o por el otro (Rm. 8.4; Gál. 5.16-24). En fin, la vida en el Espíritu es un caminar, o sea, un modo de existir en que el ser humano está motivado y guiado por el Espíritu Santo (Rm. 8.14; Gál. 5.18,25) y, como tal, es la nueva vida de la resurrección anticipada en el presente (Rm. 8.11). Podemos decir entonces que, para Pablo, el Espíritu Santo es el principio y el poder de la vida propiamente cristiana (Rm. 8.10, 2 Co. 3.6; Gál. 5.5).

En resumen, el Espíritu Santo es el Espíritu de Dios que viene del más allá como las primicias del futuro reino de Dios, y su venida a este mundo es parte integral del drama escatalógico que se realizó en la cruz-resurrección de Jesucristo. Pues, como hemos visto, la resurrección de Cristo fue su elevación al trono del universo y el Espíritu Santo es hacer aflorar la aclamación "¡Jesús es Señor!", por cuanto en esa aclamación se realiza el *regnum Christi* en medio de este mundo. Ahora bien, al escoger esta aclamación como muestra del verdadero hablar en el Espíritu Santo, el Apóstol Pablo nos hace saber que lo que distingue la espiritualidad cristiana de todas las demás formas de espiritualidad, es que ella manifiesta el señorío de Jesucristo.

5. El criterio eclesiológico

En segundo lugar, San Pablo escogió la aclamación "¡Jesús es Señor!" como muestra de la verdadera espiritualidad cristiana, para enfatizar su naturaleza comunitaria en contraste con el egoísmo del entusiasmo (14.4) y otras formas de espiritualidad. La aclamación citada por el Apóstol era la del culto, por medio de la cual cada creyente confesaba su fe en el momento de su bautismo. Hay que tener presente que, según San Pablo y el Nuevo Testamento en general, el néofito recibe al Espíritu Santo en el bautismo

(Rm. 6-8; 1 Co. 6.11; 12.13). Por lo tanto, la aclamación bautismal "¡Jesús es Señor!" sería la manifestación del Espíritu Santo que el neófito acaba de recibir en el bautismo. Al escoger esta aclamación como la manifestación por excelencia del Espíritu, el Apóstol quiso decir que todo cristiano, y no sólo unos cuantos, participan del Espíritu Santo y lo reciben en la comunidad de la iglesia. El Espíritu se concede en el bautismo, porque éste es el medio por el cual el neófito entra en la comunión de la iglesia. Participar en el Espíritu es participar en la iglesia, porque el Espíritu Santo es de la iglesia, de manera que la participación en el Espíritu es la experiencia común de todos los cristianos (Flp. 2.1) y el Espíritu es el principio de la unidad de la iglesia (1 Co. 12.13) y produce la comunión del Espíritu (2 Co. 13.14).

El Espíritu Santo es el don escatológico que Dios concedió a la iglesia en conjunto y no a una élite espiritual dentro o al margen de ella. Si es cierto que la misión del Espíritu Santo es sujetar al mundo al señorío de Jesucristo, también es cierto que el propio Señor resucitado encomendó la misma misión a la iglesia. En realidad, el Espíritu Santo es el poder que el Señor dio a la iglesia para cumplir aquella misión (Mt. 28.18-20; Lc. 24.47-49; Jn. 20.22-23; 2 Co. 5.18-21). La iglesia es el templo del Espíritu Santo (1 Co. 3.16) y el reino de Cristo (Col. 1.13) donde su señorío ya se reconoce en la tierra, como se demuestra en la aclamación de culto "¡Jesús es Señor!". Así que el Espíritu Santo pertenece, en primer lugar, a la comunidad de la iglesia, y luego a los miembros en particular en virtud de su participación en ella. Esto significa que la espiritualidad propiamente cristiana no es la contemplación mística ni la vida solitaria del anacoreta ni la experiencia mística-extática. Al contrario, así como el Espíritu Santo es de la comunidad de la iglesia, así también la espiritualidad propiamente cristiana es de la comunidad. La participación en la comunidad escogida y dirigida por el Espíritu Santo, la que reconoce el señorío de Jesucristo y cumple su misión en el mundo, la participación en aquella comunidad es la manifestación fundamental y el timbre y la consigna de la espiritualidad cristiana.

6. La espiritualidad carismática

En vez de la palabra *pvevuatikà* que expresaba el concepto pagano de la espiritualidad y que se utilizó para introducir el tema en 12.1 (probablemente, en imitación del uso de los interrogantes), en 12.4 San Pablo sustituyó la palabra *Xapíopata: carismas*. Si es cierto que la afinidad de sentido (el de 'poder') entre *nveûpa* y *Zápiç* en el helenismo permitía la sustitución, el Apóstol lo hizo para fijar la espiritualidad cristiana en el acontecimiento de gracia

de la cruz-resurrección y prevenir su interpretación como un segundo acto de Revelación.

Según San Pablo, todos los cristianos tenemos "carismas diferentes, según la gracia que nos ha sido dada" (12.6). Como se muestra con claridad en esta oración, el concepto paulino del carisma *(Xapíoua)* parte del concepto de la gracia *(Xàpiç)*, y la diversidad de los carismas corresponde a la distribución de la gracia. A su vez, el concepto paulino de la gracia no señala un atributo sino un hecho de Dios, a saber, la acción de Dios de salvar al mundo mediante el acontecimiento escatológico de Jesucristo (Rm. 3.21-26; 5.1-2, 15-71 1 Co. 1.4; 2 Co. 6,11 Gál. 2.21; 5.4; etc.). El devenir de Cristo es el acontecimiento de gracia porque en ello Dios obró la redención del ser humano gratuitamente y a pesar de su rebeldía (Rm. 3.21-26; 2 Co. 5.19). Para destacar el carácter gratuito de esa redención al señalar su origen en el acontecimiento de gracia, el Apóstol introdujo la palabra 'carisma' que utilizó como sinónimo de la expresión "don de la gracia" (*nówpeà év Xapiri*, Rm. 5.15). De modo que el carisma es el don de la redención que Dios nos otorgó en el acontecimiento de gracia en Jesucristo, y los carismas diferentes son las distribuciones de este único carisma de la redención sólo a través de los carismas particulares que, según 1 Co. 12.4, el Espíritu Santo distribuye entre los creyentes.

Recordemos que en el v. 3 el Apóstol mantuvo que la espiritualidad cristiana es de la comunidad, puesto que el Espíritu Santo es, en primera instancia, de la iglesia, y del miembro particular solamente en virtud de su participación en la iglesia. Ahora, en el v. 4 afirma que "el mismo Espíritu" que todos recibimos en el bautismo se manifiesta en nuestras vidas a través de los carismas que él nos concede (vv. 4, 7, 11). Es decir, la participación de los miembros particulares en el Espíritu Santo se realiza en concreto en los carismas que él les otorga. Lo cual significa que la espiritualidad propiamente cristiana es carismática en el sentido específico de que es la realización en nuestras vidas del carisma de la redención otorgada en el acontecimiento de gracia en Jesucristo y distribuido en la forma de distintos carismas por el Espíritu Santo. Al reemplazar el concepto *pneumatiká* por el concepto *carísmata*, el Apóstol Pablo nos hace saber que la espiritualidad cristiana, en primer lugar, es don de Dios y no cosa para jactarse, y en segundo lugar, es la realización concreta en la vida cotidiana del acontecimiento de gracia en Jesucristo.

El contenido del dónde de la redención que Dios nos otorgó en el acontecimiento escatológico es la vida escatológica: "El carisma de Dios es vida eterna en Cristo Jesús nuestro" (Rm. 6.23; 5.17,21). Sin embargo, la actual y *proléptica* realización de la vida escatológica se encuentra en el Espíritu Santo, que "Dios... nos ha dado en arras" (2 Co. 1.22; 5.5; Gál. 4.6; 1 Ts 4.8), esto es, como "las primicias"

de la vida futura con Cristo (Rm. 8.23). Según el Apóstol Pablo, el Espíritu Santo es la presencia y el poder de Jesucristo que hace posible nuestra participación ahora en su vida resucitada (Rm. 8.2, 9, 10; 1 Co. 15.45; 2 Co. 3.17-18). Así que el Espíritu Santo nos encomienda en la actualidad el carisma de la vida escatalógica, el que Dios nos otorgó en el acontecimiento de gracia en Jesucristo. En efecto, el Espíritu Santo es el principio y poder de la vida escatalógica y, por ello, participar en él es participar ahora en la vida del futuro Reino de Dios.

Para señalar nuestra participación en el Espíritu Santo, el Apóstol utilizó el concepto "en el Espíritu" (2 Co. 5.6) y su correlativo "el Espíritu en mí" (Rm. 8.9; 1 Co. 6.19; Gál. 4.6). Es preciso subrayar una vez más que la participación señalada por estos conceptos no es una experiencia mística de posesión y éxtasis, sino un caminar, es decir, un modo de vivir (Gál. 5.16,25). Precisamente, participar en el Espíritu Santo es "caminar según es Espíritu" (Rm. 8.4; Gál. 5.25) y ser conducido por él (Gál. 5.18). El carisma que el Espíritu distribuye entre nosotros es la nueva vida, y la única manera de recibir ese don es vivirlo. Es don que determina la vida del que lo recibe (1 Co. 15.10). De modo que la participación en el Espíritu Santo, y por tanto la espiritualidad cristiana, son cosas de vida, o sea, de la vida diaria y cotidiana de cada creyente. Aquí es donde el Apóstol se aprovechó del concepto de los carismas, a saber, para destacar que el carisma de la nueva vida que Dios nos otorgó en Jesucristo se realiza de distintas maneras de acuerdo con la personalidad y la realidad socio-histórica del creyente. Esto se muestra al conocer lo que el Apóstol consideró carismas.

En realidad, hay tres catálogos de carismas en la correspondencia paulina: uno en 1 Co. 12.8-10, otro en 1 Co. 12.28 y otro en Rm. 12.6-8. A diferencia del catálogo en Rm. 12, los dos en 1 Co. 12 fueron compuestos en una situación polémica donde el Apóstol tuvo que enfrentar el entusiasmo. En dicha oportunidad (pero no en Rm. 12) el Apóstol reconoció el éxtasis de hablar en lenguas (12, 10, 28), junto con las otros dos *pneumatiká* más apreciados en el paganismo, a saber, la sabiduría (12.8) y el milagro (12,9, 28). No obstante, puso las lenguas al final de la lista, introdujo el discernimiento de espíritus y la interpretación de lenguas (14.28) como carismas de salvaguardia (12.10; 14.28), y promovió el carisma de la profecía sobre el hablar en lenguas (14.15, etc.). Mucho más allá de tales medidas correctivas, el Apóstol expuso su propio concepto de los carismas al ampliar el catálogo incluyendo la profecía, esto es, la predicación (Rm. 12.6), la enseñanza (1 Co. 12.28; Rm. 12.7), el gobierno de la congregación (1 Co. 12.28; Rm. 12.8), la asistencia o el servicio (1 Co. 12.28; Rm. 12.7), el compartir (Rm. 12.8), la misericordia (Rm. 12.8) y, sobre todo, el amor (1 Co. 13; Rm. 12.9). Al ampliar así el catálogo de los carismas y afirmar

que "a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común" (1 Co. 12.7), el Apóstol se separó de las *pneumatiká* y estableció la naturaleza distintiva de los carismas. Cualquier función que se desempeña en la comunidad cristiana, cualquier acción de compartir y servir y cualquier expresión de misericordia y amor, puede considerarse carisma.

Además, San Pablo consideró su apostolado como su carisma (Rm. 1.5; 12.3; 15.15-16; 1 Co. 3.10; 15.10; Gál. 2.9), pero también su celibato (1 Co. 7.7). De hecho, identificó el estado de casado y cualquier otra condición social en que uno fuese llamado como su carisma (1 Co. 7.7; 17-24). Finalmente, dijo que la oportunidad de compartir con los pobres de Jerusalén fue la gracia que Dios dio a las demás iglesias (2 Co. 8.1, 4, 6, 14-15).

Concluimos que, además de las habilidades y funciones pastorales, en toda oportunidad socio-histórica en que el Espíritu Santo nos encuentra debe considerarse el carisma que él nos concede en el sentido de que es precisamente allí donde podemos participar de forma concreta y personal en la nueva vida otorgada por la gracia de Dios en Jesucristo.

En resumen, la espiritualidad cristiana es carismática por cuanto es la realización del don de la nueva vida que el Espíritu Santo nos otorga en nuestras vidas cotidianas.

7. Conclusiones

1) Los corintios abandonaron la escatalogía futura por una versión demasiado realizada que consideraba el presente como el fin de la historia, pues para ellos, no había más historia ni más futuro.

2) Al abandonar el futuro, cambiaron la fe histórica en una religión de redención individual mediante experiencias subjetivas místicas como el éxtasis.

3) El supernaturalismo místico-extático no es la espiritualidad distintivamente cristiana.

4) Las experiencias extáticas, tales como visiones, posesiones y la glosolalia, no pueden estar en el primer plano de una espiritualidad propiamente cristiana.

5) Más bien, la espiritualidad propiamente cristiana es cristocéntrica, comunitaria y carismática.

Capítulo IV

De si la Biblia es masculina o femenina. Hermenéutica, género y pedagogía

Rebeca Montemayor

El gusano Chuk y la niña perezosa [1]

Había una vez una niña que se pasaba todo el día sentada en las cenizas tibias del fogón, jugando con el fuego, asando semillas comestibles. Nada perturbaba sus juegos. Ella no le obedecía a su madre por más que la enviara a hacer oficio, a la huerta, a acarrear agua, a preparar la comida para los perros, llevarlos a hacer sus necesidades, echarles maíz a las gallinas...
La madre le había advertido varias veces el peligro que corría una niña sentada con las piernas abiertas.

[1] Milagros Palma, *El gusano y la fruta*. Santafé de Bogotá, Ed. Indigo, 1994, págs. 44s.

Un día, el gusano Chuk penetró en el orificio de la vagina y la niña quedó encinta. Su pereza y su estado enfermizo despertaron sospechas. Al cabo de unos meses la madre descubrió que estaba embarazada y le pidió cuentas, pero ella no se atrevió a confesar la verdad.
La barriga le crecía y al final era sólo barriga.
Casi agonizando, le suplicó a su hermano que la llevara al monte a comer palmito. Mientras él subía con su hacha a la cumbre de una palmera, ella esperaba que le tumbara un gajo de palmito. Su hermano le advirtió que se apartara, pero demasiado tarde: un pesado rácimo le cayó encima. De la barriga de la niña salieron unos animales como armadillos. El hermano bajó y de un hachazo cortó en dos uno de esos animales repletos de sangre.
De regreso a la casa le contó a la madre lo que había pasado, pero ella no se sorprendió porque la niña era muy desobediente. Desde entonces se evita que las niñas se sienten en el suelo con las piernas abiertas. El gusano también persigue a las solteras.
(Relato de la mitología de los indios shuars)

Me gusta anotar en una libretita frases que llaman mi atención en diferentes lugares, sobre concepciones que se tienen del ser varones o mujeres en la sociedad de nuestros días. En el ámbito eclesial, dos frases que considero trágicamente "célebres", las cuales me sobrecogen aún con temor y temblor:

Durante un culto, dice el hermano que dirige: "En este himno ['Oíd un son en alta esfera'], en la parte del coro donde cantan los ángeles, sólo cantaremos los varones...". En esos minutos mil ideas pasaron por mi mente, de si los ángeles son varones y pues... sí, los ángeles se presentan en la Biblia en general como varones, con nombres de varones. Pero, ¿no qué los ángeles son asexuados? ¿Entonces...? (¡canté con las mortales mujeres!).

En otra ocasión, al compartir unas conferencias en una iglesia debí usar velo. Un hermano, al preguntarle sobre esta costumbre, me contestó: "Pues es símbolo de respeto a Dios, basado en I Cor. 11". Confieso que por identificación con las pocas mujeres que estaban presentes me lo puse. De nuevo mis cuestionamientos, pues en el texto nunca aparece la palabra velo como tal, esto para empezar. Más aún, lo que vi es que el velo implica, además del "respeto a Dios", un comportamiento sumiso y excluyente de las mujeres con referencia a los varones en funciones o vocaciones eclesiales.

Si Dios no es varón ni mujer, sino espíritu, ¿por qué aparece tan patriarcal y masculino?, ¿por qué parece que existe una identificación más cercana a los varones?, ¿o que pudiera privilegiar más a los varones y limitar a las mujeres?

El mito indígena incide en la exigencia a la niña, los otros ejemplos en las relaciones entre varones y mujeres en las comunidades.

¿Cuáles son los orígenes de estas concepciones? ¿Cómo aprendimos esto? ¿Qué significa ser varón o mujer en nuestra sociedad? ¿Cómo es que los papeles masculinos o femeninos se han asumido en tanto se es mujer o varón? En cuanto a la Biblia, ¿cuáles son los orígenes de las interpretaciones que han dado lugar a diversas teologías?

Sin duda, habrá muchas cuestiones más que nos inquietan respecto a los procesos de aprendizaje en cuanto a las identidades masculinas o femeninas, y sobre todo en las repercusiones familiares, eclesiales, y ministeriales que recaen, de manera liberadora u opresora, especialmente sobre las mujeres.

Todo lo anterior tiene mucho que ver con los procesos de enseñanza-aprendizaje que hemos tenido, en la socialización desde nuestros hogares, iglesias y sociedad en general. Pero... ¿qué es lo natural y qué lo construido?

Diversos grupos de mujeres cristianas en los distintos países de nuestra América Latina, estamos en la búsqueda de cuestionar el papel de la Biblia como texto androcéntrico y patriarcal, además de examinar las concepciones teológicas que se han derivado de ella, en especial cuando éstas no se han encaminado hacia funciones liberadoras y de vida. Por supuesto que esto nos incumbe a todos, varones y mujeres, porque, ¿cómo podríamos modificar conductas y concepciones en nuestras lecturas bíblicas si no integramos nuevos factores educativos hacia ambos sexos que coadyuven a renovadas relaciones?

El presente ensayo tiene objetivos muy definidos:

—presentación de las llamadas teorías de género
—los caminos de la interpretación bíblica feminista en América Latina
—pistas pedagógicas para leer la Biblia desde la óptica del género
—género y currículos educativos: una experiencia educativa.

Es mi interés que estas consideraciones, todavía en proceso de descubrimiento y asombro, sean de utilidad para las iglesias, grupos y organizaciones en las que servimos a nuestro Dios Padre-Madre en los diferentes países de nuestra América.

1. ¿Qué es la teoría del género?

En las teorías feministas, en los últimos años, se han implementado los estudios del género que, aunque parten de cuestionamientos de las mujeres hechos por mujeres, no excluyen las investigaciones de los varones, o los llamados estudios de la masculinidad.

Los estudios sobre género, derivados de las diferentes ciencias sociales, se consideran como una categoría de análisis. Tanto desde la epistemología y la ética, la sociología, la antropología, así como de la psicología del desarrollo humano (que se inicia en los años cincuenta en Estados Unidos), se empieza a destacar una variable: el género, al cual se le va a definir como la construcción o interpretación social y cultural del sexo biológico de las personas y de las relaciones que en razón de su sexo debieran guardar entre sí.

La historia desde la perspectiva feminista tiene también ya un camino recorrido en lo que toca a la relación con los estudios del género [2]. Quizá, la más destacada en cuanto a estudios de género es la mexicana Marcela Lagarde, antropóloga y etnóloga, en particular porque ella muestra sumo interés en lo pedagógico con referencia al género.

Para Lagarde, el género es el conjunto de características sociales, culturales, políticas, psicológicas, jurídicas, económicas, asignadas al sexo diferencialmente [3].

El género, considerado como una categoría de análisis, se puede contemplar desde dos dimensiones: teórico/práctica, pues los cuestionamientos parten de situaciones tan cotidianas como: "los niños no lloran"/"las niñas son lloronas", hasta los planteamientos de si existen maneras diferentes de que las mujeres conozcan o hagan ciencia. Hasta dónde la socialización de los parámetros establecidos afecta el que varón/mujer se vea siempre en "opuesto a"/el sexo opuesto; son los dualismos entre los sexos que desde niños/niñas hemos aprendido. Por ejemplo: las típicas listas que podemos encontrar en revistas femeninas religiosas y no religiosas: las mujeres son: débiles, tímidas y miedosas/los varones son: fuertes, audaces y valientes. El ejemplo del mito shuar: las niñas no se sientan con las piernas abiertas/los varones se sientan como quieran. Otro más: en general a las niñas se les reprime su lenguaje, a los niños se les permite decir una que otra "palabrota".

En fin, cada sociedad tendría elementos muy específicos. Les invito a que hagan sus propias listas en sus comunidades o grupos de trabajo, que las mismas mujeres y varones expongan sus propias concepciones; les aseguro que será muy revelador.

---

[2] Existen valiosos documentos en torno al género en diversas publicaciones de Graciela Hierro, Marta Lamas, Teresita de Barbieri, mexicanas destacadas en el tema. Carmen Ramos realiza una excelente compilación en *Género e historia*. México D. F., UNAM, 1992.

[3] Marcela Lagarde, *Metodología de trabajo con mujeres*. Quito, 1992, pág. 9.

2. ¿Qué hay de las mujeres y la interpretación bíblica en América Latina?

Para iniciar este apartado expongo algunos ejemplos. Estoy segura que existen en el continente esfuerzos organizados de otros grupos de reflexión sobre el trabajo de mujeres en la interpretación bíblica.

2.1. En cuanto a procesos de las mujeres en su camino de reflexión bíblica...

Ivone Gebara, religiosa católica brasileña, en su documento *Los caminos de las teologías feministas en América Latina* [4] presenta las fases del proceso de las mujeres en la teología y las iglesias en América Latina, que cubren los últimos veinte años. Nos parece una lectura fundamental; creo que es el mejor, hasta ahora, repaso de los caminos que las mujeres están abriendo... no sólo siguiendo los que ya están abiertos.

Brevemente resumimos los principales elementos de las fases mencionadas.

Primera fase: el descubrimiento de las mujeres como sujetos históricos/sujetas históricas oprimidas, en la Biblia, la teología y las iglesias.

Se empieza a cultivar una conciencia de mujeres a través de la lectura de la Biblia, en el contexto global de pueblos oprimidos. Surgen a la par movimientos populares de mujeres y grupos organizados de mujeres en las iglesias.

—Supervaloración del ser femenino: una perspectiva dualista. Se empiezan a descubrir las mujeres de la Biblia en la historia de la salvación. En esta etapa se subraya la exhaltación de las mujeres y la victimización. Lo femenino es bueno, lo masculino malo.

—Lectura bíblica: ausencia de una visión crítica.

Se rescatan las heroínas, sin matizar aspectos como: ¿qué significaría la belleza de Esther?, ¿qué significará ser bella hoy? No hay una crítica al patriarcalismo.

Segunda fase: la feminización de los conceptos teológicos patriarcales.

---

[4] Ivone Gebara, "Caminos de la teología feminista en América Latina", en *Tópicos* (Septiembre, 1993), págs. 71-125.

—Se introduce el género en la teología como signo de inclusividad. Se empieza a hablar de Dios como El-Ella; a resaltar las imágenes de Dios como madre, en especial en la literatura profética (Is. 49).
—Necesidad de una crítica antropológico-teológica. Cambios en la comprensión del ser humano, del cosmos, de las relaciones entre los seres humanos. Reciprocidad como imagen y semejanza de Dios.
—Teología y poder: iguales oportunidades vocacionales.

Tercera fase: ecofeminismo holístico
Una crítica de la sociedad, la teología y las iglesias. Una resignificación del proyecto de Dios para sus pueblos en América Latina. La perspectiva holística (del griego *halós*, todo integral, completo, articulado). No los seres que se dominan unos a otros, sino que unos y otros son parte de los otros.

—Reubicación de la teología y la experiencia cristiana: renovación de las imágenes de Dios: uno y múltiple; Jesús: símbolo cultural, de Vida; las experiencias de trascendencia: de lo estético a lo ético; la Biblia: ¿Palabra de Dios?; la resurrección como movimiento dinámico de vida.

Cada punto tratado por Gebara es una fuente de análisis crítico, a la vez que de reflexión seria y profunda. Aunque no es un documento cronológico en lo que atañe a las fases, como ella lo señala al principio del mismo, sí pretende sistematizar, a la vez que hacernos reflexionar acerca de dónde andamos en nuestros procesos las mujeres de las diversas iglesias, sean católicas, protestantes, evangélicas, las que no han estado ni están de acuerdo con las normas excluyentes en muchas de sus comunidades.
Respecto a Biblia y género, pretende hacernos descubrir y comprender cómo desde la Biblia se articulan las formas del poder (mal entendido si excluye) asimétrico y lejano al evangelio de incorporación de Jesús, a lo humano. La Biblia no sólo se lee, sino que se lee, se interpreta, se reinterpreta, se selecciona, los textos se reubican, siempre desde nuestras realidades... y siempre en la búsqueda del mensaje humano que libera.

2.2. En cuanto a metodologías hermenéuticas...

Beatriz Melano Couch, teóloga protestante argentina, en su ensayo *Hermenéutica feminista: el papel de la mujer y sus implica-*

ciones [5], nos propone unos presupuestos generales en el acercamiento al texto:

2.2.1. *En relación a la teoría de la interpretación*

El cristianismo no es una colección de ideas, sino la cotidiana interpretación de hechos, de acontecimientos, de la historia de la salvación registrada en el texto bíblico. La tarea de interpretación es algo que ya se inició desde la redacción primera del texto, lo importante es la resignificación del acontecimiento.

Abordamos el texto desde los acontecimientos diversos que nos rodean, los cuales ya de por sí me condicionan, y de los contextos que elaboran una redacción del texto bíblico. Paul Ricoeur inició lo que se llama la "hermenéutica de la sospecha", la que posteriormente Juan Luis Segundo amplía en América Latina. Para Ricoeur, la sospecha es la falsa conciencia que se coloca a sí misma como el fundamento de todo significado.

De acuerdo con Melano-Couch, debemos sospechar de nuestras propias ideas, de los preconceptos y prejuicios con los que abordamos la Escritura; además, sospechar de nuestras propias metodologías al hacer la interpretación. No hay métodos inocentes; cada método presupone una teoría con sus propias limitaciones y dentro de sus propios propósitos.

La teología de la liberación establece una dialéctica entre la realidad desde nuestras experiencias cotidianas (con la ayuda de las ciencias sociales), para ir después a la Biblia y de nuevo a la realidad, con mensaje liberador. La hermenéutica de la sospecha es también una hermenéutica de la esperanza.

2.2.2. *En relación a la hermenéutica feminista*

Melano-Couch elabora las siguientes propuestas:

La tarea de la hermenéutica para las mujeres es doble: liberar la palabra de Dios de las interpretaciones sexistas que dominan, en nuestra sociedad, el pensar y la acción, tanto del varón como de la mujer. Es necesario encontrar esa palabra y lenguaje liberadores para todo ser humano en toda la Biblia. Nuestras interpretaciones bíblicas han sido parciales y patriarcalistas.

Es necesario, al acercarnos al texto bíblico, cuestionar las tradiciones profética y sacerdotal de la época bíblica; además, las tradi-

---

[5] Beatriz Melano-Couch, en el *Primer Encuentro-Taller de Profesoras de Teología*, San José, 30 de enero al 4 de febrero de 1994, págs. 32-53.

ciones griega, semítica y del medioevo, que se enmarcan en un lenguaje exclusivamente masculino y con una línea androcéntrica.

El papel de la mujer en la labor interpretativa y teológica debe tomar en cuenta: el descubrir imágenes femeninas en el Antiguo Testamento; observar un cambio de lenguaje en la iglesia, que sea inclusivo y no exclusivo de la mujer; asimismo, un cambio de lenguaje en relación con la teología; y adecuar la interpretación bíblica a nuevos contextos.

La riqueza y la validez de la aportación de Melano Couch es un desafío para ampliar los horizontes de las metodologías que las mujeres podemos usar para enriquecer el trabajo bíblico. Las mujeres somos conscientes de que "no estamos descubriendo el hilo negro" en lo que se refiere a metodologías. Ni tenemos pretensiones de un protagonismo que resultara en un matriarcalismo, igualmente excluyente o dominador, pero sí habría elementos distintivos en una lectura feminista de la Biblia [6]. Esta es la tarea, el reto, las pistas que se descubren cada día...

3. Biblia y género: pistas pedagógicas

¿Cómo ponemos en práctica el género en el estudio de la Biblia?

¡Qué interesante lo anterior! Sin embargo tal vez se preguntarán, y con razón... ¿y ahora qué? Lo más difícil cuando se entra al terreno pedagógico es la pregunta típica del/la que enseña: ¿cómo?

En lo que concierne a si existe una metodología feminista para estudiar la Biblia, creo que las ideas expuestas nos serán de ayuda, no obstante esperarán aportes más "aterrizados" hacia las bases de las mujeres y varones que forman nuestras comunidades eclesiales o grupos de estudio bíblico. Las siguientes ideas son pistas que nos orientan hacia una implementación de la perspectiva de género en el estudio de la Biblia.

A la luz de dos verbos que nos cuesta mucho conjugar: reconocer y admitir, hemos de reflexionar sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje del género por los que hemos sido marcados varones y mujeres, sobre los papeles y esterotipos en nuestras iglesias, donde la Biblia ha jugado un papel protagónico que no siempre ha favorecido las relaciones igualitarias entre las personas. Lo que expongo a continuación son pistas de orientación, sólo eso.

---

[6] En el Primer Encuentro de Biblistas Mujeres Latinoamericanas que se llevó a cabo del 5 al 9 de febrero de 1995 en Santafé de Bogotá, el grupo de asistentes elaboró un documento colectivo intitulado *Apuntes para una Hermenéutica Feminista de Liberación*.

3.1. De una pedagogía patriarcal a una pedagogía integradora

En los procesos de socialización, descubrir el género nos ayuda a mejorar las relaciones humanas y a no separarnos. A partir del dualismo varón/mujer, con toda la gama del espectro humano, se empiezan a configurar los opuestos; nos identificamos como distintos/as al otro/la otra, se nos confiere una manera diferente de conocer, de ser, de valorarse. Sin embargo, lo anterior no nos hace dominadores/as o superiores del otro/la otra.

En este sentido, nuestras sociedades patriarcales androcéntricas establecen un espacio de dominio de los varones sobre las mujeres, pero además lo genérico cruza otros espacios de dominación, sean éstos de raza, etnia, cultura, clase o edad. Hemos aprendido bajo los lineamientos de pedagogías patriarcales dónde nos conocemos, somos o valemos, en función del "opuesto a". Porque dominamos o poseemos al otro/la otra como objeto: a la mujer obrera o empleada doméstica, al niño de la calle, al indígena, a la esposa maltratada, al vendedor ambulante, al analfabeta, al minusválido. Siempre que percibamos al otro/la otra como *no-persona*, estaremos bajo los estatutos de una educación patriarcal.

En la línea de las ideas anteriores, Marcela Lagarde propone una nueva pedagogía de género, la cual implica una educación hacia la democracia de género.

> Se trata de construir modos de vida y concepciones del mundo y de la vida, que no vuelvan a estar basados en la opresión de género. Las mujeres y los varones formados en esa cultura, así como las instituciones creadas, serán la garantía de que nunca más viviremos la infamia de la opresión genérica. Un nuevo orden de género democrático se constituye por sujetos de género con derechos reconocidos y preservados: las humanas y los humanos.
> Para lograrlo debemos promover las relaciones de solidaridad y cooperación, la igualdad de oportunidad, la distribución equitativa de los bienes, los procesos de individualización y de acercamiento comunitario, así como la participación política como vía para asegurar la democracia política. Todo ello para dirigirnos al bienestar y al buen vivir como derechos humanos [7].

Es pues necesario revisar los condicionamientos de género para reconocer y admitir patriarcados o matriarcados... en vistas a la integración de lo humano.

---

[7] Marcela Lagarde, *Democracia genérica*. REPEM-México, 1994, pág. 37.

3.2. De los textos y sus lecturas: de lo patriarcal a lo liberador

En cualquier trabajo bíblico es necesario analizar las condicionantes de los textos y sus contextos diversos. Esto no es una novedad, y ya se subrayó en un apartado anterior del presente ensayo. Deseamos, no obstante, resaltar la relación entre los condicionamientos de género y los condicionamientos de los textos bíblicos. Para esto:

—Identificar *lecturas patriarcales*, sean éstas de sexo, clase, etnia, cultura. Analizar cómo se estructuran las circulaciones del poder entre los actuantes en el texto.
—Identificar las *concepciones de mujeres/varones a la luz del género* en los textos. Aquí sugerimos trabajar el siguiente círculo hermenéutico:

conciencia

reconstrucción sospecha

destrucción

Eje: opresión—liberación

3.3. Criterios de relectura desde el género [8]

Una lectura contextual
Es a partir de las experiencias de las mujeres y de los varones que se da la relectura. Se toman en cuenta los elementos de la realidad que condicionan situaciones de opresión, desventaja, marginalidad o exclusión de un grupo sobre otro.

Una lectura comunitaria
Sin quitar los espacios necesarios para las mujeres en relecturas que cuestionen elementos de identidad y/o misión, creemos que

[8] Estas categorías de relectura, aumentadas y enriquecidas para la presente edición, están incluidas en un ensayo intitulado *Relectura bíblica desde la mujer: una propuesta hermenéutica*, que escribí en 1990 y está próximo a publicarse.

deben buscarse oportunidades de estudio comunitario, donde mujeres y varones, a la vez que cuestionan sus relaciones, compartan una visión común: el destierro de los preceptos individualistas o de búsqueda de poder de un sexo sobre otro.

Una lectura que se practica

La relectura es reeducación donde se integran y enriquecen las relaciones. Si nuestros niños y niñas observan y participan de nuevas prácticas creativas que surgen de comprenderse unos a otros de manera simétrica, ellos y ellas creerán por los hechos.

Una lectura cristocéntrica

Jesucristo como criterio central en nuestra trayectoria de interpretación, paradigma de la buena nueva de vida. Entender a la luz del Evangelio cómo Jesús estableció sus relaciones con las personas excluidas y cómo la defensa solidaria con lo humano y la justicia privó sobre los privilegios y el abuso del poder.

Una lectura que forma personas

Una relectura bíblica desde el género debe resultar en una labor productiva y libre para el quehacer cristiano. Si la Palabra no despierta espíritus creativos en los que los dones y talentos no afloren para el servicio, o en los que las mujeres y varones: niños, jóvenes, ancianos, no participen de forma integral e igualitaria como cuerpo, no se podrá decir que Dios tiene sentido para el ser humano.

Una lectura de la nueva espiritualidad

Una lectura en la que la mutualidad y la correspondencia desde la fe y hacia el compromiso por la vida y la libertad hacen brotar una nueva espiritualidad, en la que los cuerpos, espíritus y mentes de las personas crean las nuevas pedagogías: que no excluye, no margina, no es superior ni inferior: *es el reino de la nueva creación*, pues donde habita la humanidad plena, habita la plenitud de la divinidad.

4. Género y currículos: apuntes de una experiencia educativa

Dentro del currículo del Diplomado en Estudios de la Mujer que coordino, se imparten dos cursos concretos con respecto a las teorías de género: Introducción a la Teoría de Género (en el primer cuatrimestre) y Pedagogía y Género (en el tercer cuatrimestre, por iniciarse). Se pretende que la perspectiva de género sea un eje que

cruce todas las demás materias que forman el diseño de estudios del diplomado; tanto en Psicología, Violencia, Pastoral, Historia, Hermenéutica y Biblia. En las otras áreas de estudio se toman en cuenta los lineamientos de las teorías de género como una herramienta útil para el análisis.

En el programa de diplomado imparto las materias de género, y el área de Biblia/Hermenéutica. El grupo está formado por compañeras, y este cuatrimestre se incorporó un compañero. En otro curso que imparto en la misma institución, dentro del Programa de Licenciatura, la materia Teología y Pastoral de la Mujer tuvo este semestre un grupo integrado por compañeros, y sólo una compañera.

Menciono lo anterior porque al introducir la perspectiva de género, me enfrento a situaciones de realidades diversas con las mujeres y con los varones. No es nada fácil, por ejemplo, para mis compañeros, aceptar las condiciones genéricas que ellos han tenido en relación con la condición genérica de las mujeres, tanto en la familia, como en la iglesia y en la sociedad. Al elaborar sus historias familiares, en general reconocen que han tenido más privilegios que sus hermanas, lo mismo al ver la situación de sus madres con respecto a sus padres. Por otra parte, no es fácil para las compañeras darse cuenta de que sus situaciones familiares, laborales, eclesiales, de pareja, las han excluido de oportunidades de crecimiento como personas.

En ambos casos no basta con exponer las realidades, sino que hay que confrontar desde la Biblia, y luego en las alternativas eclesiales y pastorales, desde la dimensión de la fe y del Reino de Jesucristo. Cómo desconstruir relaciones asimétricas, sí, pero cómo construir relaciones simétricas. Creo que estos cursos van muy adentro, causan dolor y crisis, tanto en los varones como en las mujeres.

El gran desafío es establecer puentes para ir del dolor a la esperanza, que esta nueva humanidad que se va gestando nazca, y que sea afuera el compromiso cotidiano de construirnos juntos en unidad.

Considero un privilegio, a la vez que una gran responsabilidad, acompañar estos inéditos procesos de enseñanza-aprendizaje. Agradezco el aprendizaje colectivo con mis compañeras docentes y con cada una y cada uno de mis compañeros alumnos. Tendré muchas cosas más que decir... por ahora, aún tengo muchas dudas y cuestionamientos. Sin embargo, no dejemos de creer en lo que hacemos; si hay que desandar el camino, será para volverlo a andar, no es necesario quitar las manos del arado.

Sesión III

Abriendo espacios en el quehacer bíblico-teológico-pastoral en contextos de exclusión

Capítulo I

Inciertas certezas. Perspectivas bíblicas en un contexto de exclusión

Tânia Mara Vieira Sampaio

El eje interrogativo de este ensayo es la condición de exclusión. Sabemos, por la contribución de algunos escritos, que la exclusión corresponde a la lógica mayor del actual sistema de mercado. Se trata, sin duda, de una realidad que apela no solamente a la racionalidad humana, sino también a los sentidos del cuerpo. Tal lógica de exclusión implica pensar en un mundo que organiza sus relaciones considerando a gran parte de las personas como seres descartables, innecesarios, que no cuentan.

Antes de abrir propiamente las páginas de la Biblia y establecer el diálogo, que se pretende esté en sintonía con la exigente realidad

de las personas excluidas por el actual sistema, es preciso tejer otros puntos en la conversación sobre la exclusión.

1. Consideraciones sobre marcos referenciales de análisis

La exclusión, hoy, *no es sólo una palabra.* Los diccionarios indican que el término significa lo que es eliminado, rechazado, privado, expulsado, omitido, despojado, echado fuera... Por su parte, los análisis de las amplias e intrincadas organizaciones político-económicas mundiales confieren a la expresión exclusión la complejidad de una *categoría.* Se desprende de su contenido una lógica mayor capaz de explicitar cómo el sistema de mercado piensa el *lugar de las personas.* Como diría Hugo Assmann, estamos frente

> ...a una aterradora lógica de exclusión en el mundo de hoy. Partes enormes de la población mundial asumen el papel de "masa sobrante", *en la perspectiva del crecimiento económico,* mito obsesivo que prácticamente ha eliminado del debate la cuestión del desarrollo social. Se trata de ingentes multitudes de seres humanos descartables, que ya no encajan en la "ley de la rentabilidad", ni representan "valor" económico, como lo eran los esclavos [1].

Con estos énfasis manifiesto algunas de mis preocupaciones con la tarea que asumí, y que parecía tan clara: hablar de las perspectiva bíblicas en un contexto de exclusión.

Si la exclusión ya no es una palabra sino una categoría que explica la lógica de un sistema que se vive en el mundo hoy, el cuidado para *no apresurar los sinónimos* (explotación/opresión/marginación/exclusión...) es un imperativo.

Así, no es posible establecer identificaciones directas entre los explotados y los excluidos. Los cambios dentro del sistema capitalista son muy grandes, lo que hace complejo su análisis. Para los excluidos, hoy, ni siquiera se prevé explotación; ellos no cuentan (incluso para ser explotados). De esta forma, la explotación que existe para algunos (los que están integrados en el espacio de trabajo) convive con la realidad de exclusión de un enorme contingente de personas.

Pensando todavía en el cuidado con las aproximaciones rápidas, conviene precisar que la exclusión se desarrolla mediante mecanismos que no se limitan al ámbito de la economía política y su orientación de las relaciones de trabajo, distribución y consumo.

---

[1] Assmann, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão. Ensaios sobre economia e teologia.* São Paulo, Ed. Paulinas, 1994, pág. 5 (énfasis mío).

Hay otras condiciones que se entrecruzan con las de orden económico, que no son menos significativas para entender las relaciones entre las personas en la realidad social.

Incluir en la exclusión toda *la diversidad de opresiones* que son vividas por los negros, los indígenas, las mujeres, los niños, los viejos... simplifica el análisis de la naturaleza y el sentido de sus opresiones, y subordina al eje económico la comprensión de la realidad. Esto obscurece la perspectiva de que las desigualdades de poder se hallan organizadas según, cuando menos, los ejes de clase, raza y sexo (y no uno de ellos en especial).

La complejidad de las relaciones sociales exige la des-construcción y la crítica de las estructuras y lenguajes analíticos que únicamente privilegian un eje de la vida humana (lo económico, por ejemplo), y se organizan como discursos sobre la macroestructura (el sistema de mercado mundial y su lógica cruel), aun cuando deseen hablar y comprometerse con las personas (los excluidos). A la par de estos análisis, se busca una lectura atenta y eficiente en la *visibilización de la corporalidad humana* en sus *movimientos y momentos cotidianos*.

Los análisis de la realidad, que pueden ser identificados por medio de algunas categorías —haciendo de ciertas palabras las elegidas para decir de forma sintética un montón de cosas—, son muy importantes. Ayudan a aclarar... no obstante tienen sus límites.

La selección de categorías se inspira en el deseo de que la vida sea mejor y que queden aclarados y fortalecidos los lazos de solidaridad. Pero, a veces, nuestro modo de organizar el discurso transpira poco el olor a sudor de las personas, retrata poco el colorido de las relaciones de lo cotidiano, comunica poco el calor del roce de los cuerpos que no responden de manera única a los proyectos sistémicos.

Llamando la *atención hacia las personas y su dimensión relacional* se puede evitar que "los excluidos", por ser tantos (que si no cuidamos los sinónimos, figuran luego como anónimos), parezcan una masa informe, inodora, insípida, incolora, sin sabor, sin saber, sin decir, sin... Cuando insisto en esto, no es por tener dudas de que estemos atentos a las personas... es claro que lo estamos. Con seguridad, cuando reflexionamos sobre la exclusión que el sistema promueve es por profunda sensibilidad y solidaridad con las personas así consideradas por ese sistema. No obstante, nuestra habla que da cuenta del análisis profundo del sistema, no nos permite muchas veces ver el rostro, el olor, el gusto, el calor del cuerpo de esa gente.

Gente que tuvo y tiene sus fiestas, sus gestos, sus rezos, sus teologías, sus voces, sus ritos... vencidos pero no olvidados; sometidos a la lógica dominante pero no sucumbidos. Silenciados, sin embargo, aún murmurados. *Los excluidos poseen más identidades que*

la de excluidos, son productores de cultura, de lógicas y de modos de enfrentamiento de la realidad que nos instan a nunca olvidar el límite y la precariedad de los procedimientos de análisis que seleccionamos.

Todavía cabe decir que esa "multitud" considerada excluida, descartable, por el sistema, no piensa así de sí misma. *Ellos no se autonominan con esa categoría*, o por ignorar la lógica, o por hacer poco caso de ella, o quizá para medir fuerzas en el pulso, en el juego de cintura, sin hablar de los innumerables movimientos de cuidado de la vida de los niños, de la salud de la mujer, de los trabajos informales que se multiplican...

Desde la precariedad, los cuerpos en un movimiento siempre relacional organizan un *esfuerzo de resistencia activa y creativa* capaz de ayudarnos a *superar el análisis del excluido solamente como víctima.*

No existe aquí ninguna discordancia con los procedimientos que contribuyen a constatar y denunciar las trampas y sutilezas de la construcción social capitalista —que se presenta como redentora de la humanidad por medio del libre mercado, y que para ello naturaliza el sacrificio de gran parte de la humanidad—. Es sin duda, una contribución necesaria, pero es parte de la tarea.

Insisto en que nuestra crítica al sistema y nuestras perspectivas de acción, no pueden prescindir de las otras construcciones de sentido que habitan lugares que nuestros métodos no siempre alcanzan, o no consideran relevantes. Las formas de preparar la comida, de repartir los ingresos, de adornar el cuerpo, de rezar, de inventar trabajos... por parte de quien vive cotidianamente condiciones de opresión, de explotación o de exclusión, encierran muchas veces una proclamación profética y señales de organización de un contra-orden que amplían nuestra lectura de la realidad.

Pienso que la pluralidad de hablas y modos no compromete la objetividad de nuestra reflexión, al contrario, reconoce la complejidad de lo real y las limitaciones y parcialidades inherentes a los métodos que proponemos para decidir frente a la realidad. Y esto nos coloca frente a otro desafío ya mencionado, pero que ahora deseo subrayar. Se trata de redimensionar y *reconocer las hablas de lo cotidiano como portadoras de sentido.*

Esto porque hoy es posible romper con la concepción de lo cotidiano como simplemente la identificación del nivel doméstico (caracterizado como repetitivo, ligado a las cuestiones de las necesidades), sino admitirlo como un espacio creativo y político. Lo cotidiano es el lugar concreto de la expresión humana, sea de sus necesidades, sea de sus deseos, expresadas de ese modo en prácticas sociales y políticas que abarcan todas las esferas de la vida.

Asumiendo la vida cotidiana como la vida entera de la persona humana, donde interactúan sus sentimientos, sus ideas, sus capacidades intelectuales, sus deseos de poder, sus proyecciones, sus

ideologías, sus utopías... se abre el camino para deshacer el hiato o abismo que muchas veces se abre entre la individualidad, la sociedad y la historia. Esto porque lo cotidiano es el lugar donde se da la expresión y creación humana, que refleja tanto su individualidad, como al mismo tiempo el conjunto de la sociedad y la formación de la historia. El carácter particular de lo cotidiano se articula con el carácter amplio y genérico de las personas y de la sociedad. Según Agnes Heller:

> La vida cotidiana no está "fuera" de la historia, sino en el "centro" del acontecer histórico: es la verdadera "esencia" de la substancia social... *Las grandes acciones no cotidianas que son contadas en los libros de historia parten de la vida cotidiana y a ella retornan.* Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente gracias a su posterior efecto en la cotidianidad [2].

Con esta perspectiva se supera el privilegio que muchas veces se da a los espacios institucionalizados de poder y resistencia, permitiendo que la dinámica de la vida cotidiana en su imprevisibilidad y diversidad, en su riqueza y fragilidad, relativicen las afirmaciones genéricas, tanto en lo que toca a la constitución de la opresión, cuanto en las organizaciones para superarla.

Quiero proponer para nuestro diálogo sobre perspectivas bíblicas, algo así: que nuestra reflexión no despegue tan rápidamente de la narración de las situaciones concretas de hambre, de enfermedad, de engendrar hijos, de realizar partos, de sembrar el campo, de pisar la uva... para asumir una generalidad/universalidad (aunque sea de crítica o de lucha) como si ésta fuese la condición de objetividad y eficiencia política.

Aquello que un día sirvió para construir un habla objetiva, amplia, genérica, e incluso paradigmática de la historia, tuvo su lugar en la vida cotidiana y fue posible por la diversidad de posturas frente a las condiciones de lo real.

Como, por ejemplo, la acción de Yavé y la liberación del pueblo de Israel tuvieron su lugar en lo cotidiano, en lo particular vivido por las personas. Y estaban expresadas en sus decisiones acerca del parto de los niños, la forma de esconderlos de la furia de un faraón, las alianzas entre mujeres: parteras, hermanas, madres, hijas del rey... Estas particularidades y fragilidades son señal de resistencia con potencia de cambio, si bien no realizan por sí mismas el viraje de la historia. Lo que indica que no existe, propiamente, *la gran* acción de enfrentamiento de los poderes opresores y su derrumbe, sino un conjunto social que tiene en las varias prácticas construidas

---

[2] Heller, Agnes. *O cotidiano e a história.* São Paulo, Editora Paz e Terra, 1970, pág. 20 (énfasis mío).

en diversas esferas de la vida, su potencial político de apuntar a nuevos rumbos. Y este conjunto de realidades cotidianas será tratado, por la memoria humana, como el acontecimiento histórico que más se asemeja a lo universal que identifica lo particular que lo construye.

2. Algunas breves aproximaciones de las narrativas bíblicas que nos inspiran en este contexto de exclusión

El compromiso de leer la Biblia en un contexto de exclusión, es aprender de la memoria del pueblo de Dios palabras y gestos en los cuales las personas se puedan reconocer. Para ello no deseo permanecer en el ámbito de las generalidades discursivas sobre Dios y su proyecto, sobre el profetismo y su crítica a la monarquía, sobre la formación del pueblo como sociedad tribal en reacción a las organizaciones tributaristas... ni tampoco quedarme en las prescripciones legales y sus orientaciones para la convivencia social. Estos datos obtienen su relevancia en el encuentro con las personas concretas y en sus relaciones expresadas en las diversas esferas de la vida cotidiana.

Así, tomando la corporalidad y su dimensión relacional como eje para la lectura de la Biblia, buscamos comprender la realidad a partir del movimiento que los cuerpos establecen para saciar sus necesidades básicas y para desarrollar sus deseos, sus proyecciones sociales de dignidad.

Es necesario tener ojos atentos y sensibles para descubrir la belleza y el desafío, por ejemplo, de la primera página del Evangelio: lo que en apariencia se resume en una genealogía de línea patriarcal, se revela pronto como una afirmación de la presencia activa de *cuerpos transgresores a lo largo de toda la historia del pueblo de Dios.* Cuatro mujeres y su historia, al lado de María y su historia.

Comenzar a contar la historia de Jesús de esta manera, significa entender también el movimiento de Jesús como movimiento transgresor. Y hasta nos remite a la mediación relacional de la corporalidad, tanto para leer las narrativas en que la historia de estas mujeres aparece, como para leer el Evangelio.

Las mujeres nombradas en Mateo 1 no son las más conocidas, ni las que conferirían respetabilidad a la genealogía. Al contrario: Tamar, Raab, Rut, la que fuera mujer de Urías, tienen en común el hecho de haber vivido situaciones de delito. Todas ellas son extranjeras, adúlteras, prostitutas... todas en situación irregular frente a las reglas de la familia patriarcal.

Incluidas en la genealogía de Jesús, nos invitan a pensar todo el Evangelio a partir de la óptica y de la presencia de esas mujeres. Y María con ellas. Son mujeres con sus niños y asociaciones diversas que participan de la historia transgrediendo, traspasando los límites, invadiendo el espacio del poder dominante y afirmando a Dios a partir de la lucha y de su cuerpo de marginadas.

Apenas para saborear un poco del calor de las relaciones que apuntan a la transgresión como lugar de ejercicio de solidaridades para desmoronar sistemas, pero ante todo para identificar las "mañillas" para lidiar con la opresión y vivir proclamando el contra-orden como espacio de dignidad, propongo una rápida mirada a Gn. 38 y encontrar la narrativa sobre Tamar, una de las mujeres de esa genealogía distinta.

Tamar se relaciona con los hombres: su marido, su cuñado, su suegro... a todos ella entrega su cuerpo, hace lo que la sociedad patriarcal espera de ella. Pasa de un hermano al otro sin tener sus derechos asegurados. Su cuerpo, que está bajo el control de esta sociedad patriarcal, aparece asimismo como un poder amenazador. Judá tiene miedo de que todos sus hijos mueran y sea perjudicada su descendencia y su herencia. Tamar, engañada por su suegro quien la despide y la envía a la casa de su padre, hasta que el otro cuñado crezca, todavía se presenta resignada a las leyes de su tiempo. Utilizada sexualmente y descartada de una participación plena en la familia y en la tierra, Tamar, sin hijos, tiene su condición de pertenencia a la familia, y por tanto su dignidad humana, comprometida.

El tiempo de espera revela el engaño. Las leyes, que protegen a los hombres, les aseguran más poder. Es necesario apropiarse de sus símbolos. Ella rompe con los límites del comportamiento debido y toma la iniciativa de defensa de sus derechos. Y lo hace después de oír a quien está cerca de ella, acompañando sus momentos de incertidumbre. En el gesto de vestirse de prostituta y tener relaciones sexuales con su suegro, Tamar denuncia toda la hipocrecía y violencia de la familia patriarcal y su lógica.

Tamar no sólo se apropia de los elementos de identificación del patriarca Judá: el anillo, el bordón y el cayado, sino que se apropia del control de su propio cuerpo. Ella decide sobre su cuerpo, y con esto rescata para sí el espacio (aunque limitado) y la condición de dignidad de mujer en una sociedad agraria/clánica.

El problema sale del ámbito doméstico. Ella se va a la calle. Está vestida de prostituta en el lugar por donde pasa Judá acompañando su rebaño. La historia no es más la del padre de los hijos y la del padre de la moza. Ella lleva el caso a la esfera pública. Será juzgada en público. Cuando aparece embarazada y es acusada de adulterio, exhibe objetos que denuncian al patriarca y confirman la justicia de sus actos.

No hay de parte de Tamar grandes discursos críticos al sistema, sino la acción casi silenciosa que sabe identificar los signos del poder, tomarlos para sí y exhibirlos en el tiempo y lugar oportunos, a fin de neutralizar sus sucesivas crueldades.

Una denuncia hecha por un cuerpo que no exhibe únicamente marcas de victimación. Tamar responde con una resistencia activa y creativa. Ella vivencia el control de su cuerpo reproductor. Genera la vida que le garantice participar con plenitud en la herencia y en la familia.

La lectura que hacemos, en un contexto de exclusión, selecciona el camino abierto por el cuerpo de mujeres como Tamar para presentar nuestro compromiso de *aprender de la memoria bíblica la postura de cuerpos transgresores* con los cuales las mujeres, hombres, negros, indígenas, niños... se identifiquen y animen en una sociedad de espiritualidad de quien vive en el contra-orden, sin admitir la exclusión y el sacrificio que el sistema promueve.

¿Y qué otras perspectivas bíblicas nos ayudarían? Muchas, con seguridad. En los límites de este ensayo añadiría aún otra exigencia que proviene del eje de valoración de lo cotidiano como el lugar de la experiencia humana. Me refiero al *carácter provisorio, fragmentario, transitorio,* inherente al aspecto relacional de la corporalidad en el mundo.

En este sentido, la experiencia inacabada, llena de sorpresas, reflejada en una estética de pasaje, de des-instalación, que es el éxodo en la vida de quien lo enfrenta, tiene mucho que enseñarnos.

La experiencia del éxodo, en la propia Biblia, no es singular sino plural. Hay diversos éxodos que, no obstante, en épocas posteriores constituirán una memoria cargada de generalidades, certezas e instalaciones al hablar de Dios y de la vida de su pueblo. Estaciones de llegada que oscurecen la perspectiva transitoria y frágil de las experiencias humanas de liberación.

Aprender del movimiento de los cuerpos en relación es transitar en la historia de forma abierta, percibiendo que lo único es contingencia de la experiencia particular, y ocurre cada vez y no de una vez (para siempre). Las muchas relaciones posibilitan percibir que en la vida humana los cambios no ocurren de una vez por todas (no se cambia mentalidades y sistemas de modo universal), sino que se constituyen por experiencias de pasaje.

La Pascua celebrada en la última noche en Egipto, es celebrada con hartura de comida, participación comunitaria, solidaridad y compromiso de unas familias con el hambre de otras. Se come pan sin fermento para no olvidar que la acumulación entre una cosecha y otra, es para festejar; de lo contrario, origina sacrificio humano. Se come esta comida de hartura como presencia del deseo de cambio y como señal de enfrentamiento de las estructuras opresivas —sin embargo es hecha todavía en la tierra del faraón, en el lugar en que

las casas intentan vivir en el contra-orden del sistema. La fuerza de estas casas reside en la atención a algunos elementos de poder: acumulación, dispersión de las fuerzas y de las reuniones, peligro de la seguridad de lo conocido...

La fiesta es un lugar de pasaje... no es el lugar de la instalación. No están haciendo la comida pascual en el momento de la llegada a la tierra, sino en el de la salida. El movimiento es de apertura hacia el deseo incontrolable de decir un ¡basta! La esperanza es de días mejores. Las certezas, son lo mismo que quedarse donde estaban... las del camino, son inciertas, no obstante, están alimentadas por convicciones innegociables que son celebradas desde el lugar de la opresión: hartura en las mesas y relaciones solidarias... allá afuera la cosa aún continúa difícil, el enfrentamiento y las resistencias tendrán que ser recreados.

La Pascua aparece para nosotros como un desafío a reconocer nuestras prácticas como señales de nuevos tiempos, marcadas siempre por la provisoriedad y la precariedad de las experiencias humanas. Una real apertura hacia el momento y el movimiento que puede ser estar ilusionado por el espíritu de su mundo, o tener "arranques" que animen sueños y ritos de pasaje en dirección a la reversión de los procesos devoradores de la dignidad humana.

En algún momento será necesario poner punto a esta reflexión. Aunque no sea un punto final, sino puntos suspensivos. Con todo, me arriesgo a agregar otro desafío en la pregunta por perspectivas bíblicas en un contexto de exclusión.

Me preocupa la posible falta de aire y la paralización de los sentidos de nuestro cuerpo (frágil y deseoso de futuros mejores) cuando al leer la Biblia, somos guiados por construcciones teológicas normativas que nos invitan a reconocernos en la memoria, no de las experiencias singulares y provisorias de lo cotidiano, sino en los grandes acontecimientos históricos de liberación (como los del pueblo de Dios en la Biblia). El aire/*pneuma*/*ruah*/viento... parece faltar asimismo frente al discurso tan unívoco y monolítico sobre Dios/Yavé (que tiene en su seno un proyecto totalizante de liberación, experimentado desde el éxodo de Egipto, y retomado en el discurso profético, y... ¡qué aliento!).

Me sigue instigando la indagación de si la experiencia de lucha, de vida, de cultura, construidas en el contra-orden/en el límite de las marginaciones/en la orilla de las exclusiones (de la prostitución de Raab, de Tamar, de las que escogen para Salomón; de las viudas extranjeras; de la esclavitud de Agar, de la niña en Amós; de los niños hambrientos, servidos como comida, resucitados por la profecía del cuerpo a cuerpo, nada discursiva de Eliseo...), ¿no nos posibilitan otra perspectiva de Dios?

En lo cotidiano, las hablas sobre Yavé son más desordenadas. Se habla de muchas maneras. No sucumben en conceptos fijos, no

se prestan a las reglas o a construir dogmas. Yavé, en la profecía de Oseas por ejemplo, es recordado como cárie, polilla (quién no sabe del poder destructor, aunque imperceptible, de estos agentes); también es mencionado como leona y osa que ataca y despedaza a aquél que amenaza a su cachorro; y asimismo la sombra buena de los árboles que acoge los cuerpos cansados por la cosecha, aunque resistentes a la lógica sacrificial del Estado y su religión.

Pienso que permanecer al lado de las personas y acompañar sus múltiples relaciones y humores (haciendo una pausa en nuestros procesos analíticos que seleccionan temas, palabras claves, aspectos estructurales...), conduce a un proceso de no aprisionar las síntesis de las experiencias delante de Dios y de los desafíos cotidianos.

La pluralidad de hablas y modos nos puede ayudar a expurgar de la teología, de la lectura bíblica, de la pastoral (y de otras estructuras organizativas de la vida humana), los sutiles aprisionamientos de Dios que siguen legitimando las exclusiones, jerarquizaciones y totalitarismos sexistas, racistas, clasistas. Según José Lima Jr.:

> ...es el misterio que no se encuadra en parámetros de control político-epistemológico de cualquier *status* en-si-mismado y cerrado... De ahí la necesidad de los cuerpos opresores de no reconocer el misterio en cuanto espacio que escapa a la dominación. De ahí la preeminencia de ocupar ellos el espacio del misterio con los más sutiles-y-adornados discursos/recursos ideológicos [3].

Remito nuestra relación con Dios/Yavé a un proceso de re-aprendizaje a la luz de la concepción de misterio y de la provisoriedad de las relaciones humanas en lo cotidiano, a fin de rescatar su potencial liberador. Pienso que nos es posible pronunciar certezas provisorias, capaces de alimentar el momento vivido y abrirnos a las sorpresas de otros momentos.

Finalizo esta reflexión sin llegar a un punto final. Decido concluir sin ser conclusiva, y profundamente inspirada por la poesía de José Lima Jr. que señala otra forma de estar delante al misterio. Una reflexión que nos puede ayudar mucho en nuestras provisorias y transgresoras hablas e imágenes, no más *sobre* Dios sino *delante de*. Lenguajes gestuales y/o discursivos, sentidos por los sentidos... que sólo son capaces de expresarse en la fragilidad y precariedad de las reverberaciones en el cuerpo. Expresión que no admite otra condición sino la de pronunciarse delante de..., que aprehende una ínfima parte del Misterio mayor que alimenta la existencia humana y las demás existencias en el mundo.

---

[3] Lima Jr., José. *Corpoética. Cosquinhas filosóficas no umbigo da utopia*. São Paulo, E. Paulinas, 1988, pág. 87.

Porque el misterio puede contener lo nuevo...
lo todavía-no utópico...
es que él incomoda
las grandes rejas impuestas a los cuerpos.
El misterio es lo que mueve a esos cuerpos
a despedirse de inciertas certezas
que cercenan y cercan.
El misterio es lo que invita a esos cuerpos
a abrazar los riesgos
que autentican el vivir.
El misterio es lo que seduce a esos cuerpos
—habitantes de los altiplanos—
a caminar por las playas,
gozando,
una y otra vez,
en el lecho de los mares,
la pasión de ser más... [4].

[4] *Ibid.*, págs. 87s.

Capítulo II

Hacia una teología desde la perspectiva de género

Luzmila Quezada Barreto

1. Introducción

El siglo XX es una de las etapas de nuestra historia que ha traído enormes cambios a la sociedad latinoamericana, pero también es una etapa donde existe la urgencia de que el cristianismo se ubique en su contexto cultural de manera más profética.

El fracaso de los proyectos de desarrollo, la caída de los regímenes socialistas, el avance de la doctrina neoliberal, han mostrado la debilidad de los sistemas democráticos de nuestros países latinoamericanos y han modificado nuestras concepciones del mundo y la historia.

Desde las ciencias sociales se ha tenido que revisar los horizontes utópicos, y desde la teología de la liberación (TL) se ha

tenido que replantear su metodología de ser "reflexión crítica sobre una praxis, especialmente política" [1].

Se han puesto sobre el tapete las motivaciones utópicas de la teología de la liberación en relación a la experiencia del socialismo, ya que en la experiencia de los cristianos no existe una práctica de liberación. Sólo puede haber liberación cuando hay dependencia de alguien. En la actualidad, los "oprimidos" son cada vez "excluidos/as".

Eso implica revisar el significado y la validez de la palabra "liberación". Pues la lengua es una actividad humana, está relacionada con los patrones culturales, con la estructura social y la ideología cultural.

Si bien en la segunda mitad de siglo la filosofía y la teología de la liberación contribuyeron al pensamiento contemporáneo, los grandes cambios sociales plantean a la teología de la liberación redimensionar su análisis y comprensión de la realidad con metodologías que tengan en cuenta otras lecturas, como la teología feminista, la teología indígena y la teología negra. Pues como se sabe no hay una sola verdad absoluta, aunque tampoco lo relativo puede ser un fin absoluto en sí mismo.

No hay una sola manera de ser cristiano, porque en la medida que los sujetos buscan sus horizontes y encuentran una reafirmación de su identidad, saben que hay muchas maneras de ser sujeto.

Los "análisis de corte teórico-marxista son insuficientes para las mediaciones socioanalíticas de la producción teológica" [2]. Los conflictos sociales no son sólo de clase, sino étnicos, raciales y de género. Lo que significa tener en cuenta otros saberes y análisis de la realidad como los que nos ofrecen la antropología cultural, la historiografía, la lingüística y la psicología social.

Las/os excluidas/os, que son mujeres, indígenas y negros/as, al ser colocados en el centro de nuestras investigaciones de historiografía, hermenéutica teológica y antropología cultural, posibilitan un aporte epistemológico de gran envergadura.

Para ello, la presencia de la/del otra/o ha sido fundamental, pues en la medida que estas/os sujetos accedieron a una formación y discurso, polemizaron los discursos unidireccionales de nuestra visión de mundo e historia.

Las propuestas bíblicas, teológicas y pastorales de hoy tienen en cuenta la interrelación entre lo simbólico, lo existencial y lo cultural, que desafía los modelos de práctica pastoral vigentes.

---

[1] Alfonso García Rubio, *Teología da Libertação: Política o profetismo?* São Paulo, Loyola, 1983.

[2] Claudio de Oliveira Riveiro, *Novos desafíos para um Novo Milenio.* Fotocopiado, Abril 1995, pág. 3.

El solo hecho de que las mujeres estén en los campos bíblico, teológico y pastoral nos dice mucho, porque en su quehacer sale a relucir una nueva forma de ver a Dios y de actuar en el mundo, la iglesia y la sociedad.

Para saber de estos aportes y agendas a trabajar se hace necesario realizar un balance de este quehacer teológico. Un conocimiento real de las mediaciones socio-culturales, la identidad de esta teología de la mujer latinoamericana así como su intencionalidad, renovarán nuestra concepción acerca del otro.

Con este propósito quisiera partir de la presencia de la mujer en la historia de nuestros pueblos y entender así su trayectoria y su lógica de vida como propuesta.

2. Presencia de la mujer en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos

En este apartado me voy a referir a mi ubicación geográfica, América del Sur.

En los inicios de la civilización, hacia el 10.000 a. C., el hombre y la mujer realizaban todas las funciones, generando así una igualdad social y prevaleciendo la economía de grupo. Por lo tanto no había división de tareas, sino un desarrollo de capacidades individuales. Sólo existía división según las edades y no por sexo [3].

Hacia el 3.000 a. C. se domesticaba los animales y se trabajaba el cobre. Las mujeres desempeñaban un papel decisivo en los avances de la alfarería y la cestería. Bajo una relación igualitaria se aseguraba el sustento de la unidad doméstica [4].

La función desarrollada por la mujer en esta sociedad agroalfarera era una función pública de trabajo en la tierra, la cerámica, la textilería, y también en el plano religioso con el culto a la Diosa Madre. Lo que quiere decir que las mujeres andinas no estaban al margen del poder. Las primeras muestras de opresión hacia la mujer se iniciaron con la división del trabajo por sexo.

> Muchos investigadores coinciden en que los factores que convergen en la opresión de la mujer serían: el surgimiento de la propiedad privada, el Estado y la aparición de hombres que acumulan bienes [5].

---

[3] Alberto Guerrero, "El hombre y la mujer en la sociedad (en el Cono Sur)", en *Encuentro y Diálogo* (ASIT) No. 8 (1991), pág. 50.
[4] *Idem.*
[5] *Ibid*, pág. 52.

Se podría decir que las desigualdades y la diferenciación de clase fueron la base para la jerarquía, quebrando así los vínculos comunitarios y de parentesco y acentuando la opresión de la mujer.

Esto significa que si bien la mujer gozaba de algunos privilegios como "pacha-mama o "mamacocha" (madre tierra o generadora de vida) [6], al haber estratificaciones en las comunidades ellas comenzaron a sufrir opresión. No obstante, cabe señalar que la relación entre géneros [7] en la época prehispánica no tuvo contenidos patriarcales tan intensos como en los años posteriores [8].

El patriarcado fue implantado por los conquistadores españoles e influyó en las relaciones entre los géneros, estableciéndose las relaciones de dominación. La conquista fue un fenómeno castrador para la mujer porque la hizo perder su identidad, siendo tomada sólo como un objeto sexual. La mujer indígena, negra, mestiza, mulata y zamba, fueron vistas como generadoras de una fuerza de trabajo potencialmente explotable, lo que fortaleció la opresión a la mujer por sexo, raza y clase.

La teología que acompañó a esta empresa de conquista y colonización fue de dominación. La "conquista, dominación y misión conforman una estrecha unidad" [9].

No se puede entender una misión o evangelización sin el discurso de dominación y sometimiento que proclama. La implantación de patrones culturales, de estructura social e ideología cultural se daba a través de la educación, la iglesia y el hogar. Y el concepto de mujer que la iglesia católica tenía se basaba en el concepto aristotélico. Según Mary Daly:

> Lo nuevo en el cuadro de la Edad Media fue la asimilación del aristotelismo a la teología, lo que proporcionó las herramientas conceptuales para fijar el lugar de la mujer en el universo y que, irónicamente, podrían haber servido para liberarla. En los escritos de Tomás de Aquino, que posteriormente llegaron a tener un lugar preeminente y único en la iglesia, el pensamiento aristotélico estaba unido a las interpretaciones bíblicas normales, de modo que la aparente ciencia se sumó a la autoridad [10].

---

[6] *Idem.*

[7] Género es una construcción social que se yergue sobre diferencias biológicas entre los sexos, a partir de las cuales se elabora características culturales diferentes para hombres y mujeres. Definición utilizada por Patricia Portocarrero en "Mujer en el desarrollo: historia, límites, alternativas", en *Mujer en el desarrollo. Balance y propuestas.* Lima, CMP-Ed. Flora Tristán-IRED, 1990.

[8] Maritza Villavicencio, "Ser mujer en el Perú colonial, en *Del silencio a la palabra: mujeres peruanas en los siglos XIX-XX.* Lima, Ed. Flora Tristán, 1992, pág. 15.

[9] Rubén Dri, "Teología de la dominación y la conquista", en *1492-1992: La interminable conquista.* San José, DEI, 1991, pág. 109.

[10] Mary Daly, "El cristianismo: una historia de contradicciones", en *Del cielo a la tierra: una antología feminista.* Santiago de Chile, Sello Azul, 1994, pág. 74.

Esta reflexión lógica primó en la ubicación y posición de subordinación de la mujer. Pensó al hombre como generador de vida por proveer el esperma, y a la mujer como un receptáculo pasivo y débil. Esta concepción hizo que el lugar público que la mujer ocupaba cambiara de modo notable, pues ya no fue la creadora de vida, la Diosa-madre, tal como lo concebían las sociedades precolombinas.

Esto se ratifica cuando Tomás de Aquino dice:

> La mujer necesita marido no solamente para la generación, sino también para su propio gobierno, pues el varón es más perfecto en cuanto a la razón y más enérgico en valor (*Suma contra gentiles*, II, 123).

Lo que hizo reafirmar el patriarcado y el dualismo en la relación entre géneros.

Por ello no podemos desestimar el aporte de las mujeres indígenas, negras, mulatas y mestizas en la lucha y resistencia. Ellas, por auto-determinación corporal y cultural, se negaron a dar más hijos para los españoles porque sufrían las más fuertes opresiones, porque ser madres era dar más hijos como fuerza de trabajo esclavizada. Aquí podemos decir que se inicia el feminismo latinoamericano, que fue inexistente en el universo epistemológico androcéntrico. Inclusive antes del movimiento feminista europeo. Giaconda Belli, en su afán de interpretar las experiencias de estas mujeres, a manera de leyenda, dice:

> Lo besé. En mí surgían imágenes de un niño guerrero, rebelde, inclaudicable, que nos prolongara a los dos...
> Me aparté, antes que sus besos me vencieran.
> Y dije No Yarince, no, no... no queremos hijos para las encomiendas, hijos para las construcciones de barcos e hijos para morir despedazados...
> Esa noche lloramos abrazados, conteniendo el deseo de nuestros cuerpos en un pesado rebozo de tristeza.
> Nos negamos a la vida, la prolongación, la germinación de las semillas.
> ¡Cómo me duele la tierra de las raíces sólo de recordarlo! No sé si llueve o lloro [11].

La negación a la vida y el ingreso a las fuerzas de resistencia fueron las primeras acciones de emancipación como género que

---

[11] Fragmento de la novela de Gioconda Belli, *La mujer habitada*. Parte correspondiente a la reflexión de "Itza", personaje indígena. Lo referido por Itza está basado en un período de la rebelión indígena en Nicaragua en que los indios, según López de Gomara, "...no dormían con sus mujeres para que no pariesen esclavos para los españoles..." (tomo 1, pág. 346).

las mujeres lograron. Pues luchaban no sólo por ellas, sino por la unidad familiar y comunitaria como pueblo que sufría la opresión española.

Luego, en la época colonial, en la medida que ellas accedieron a la educación y a la vida en conventos, tuvieron un ambiente favorable para la difusión de sus ideas religiosas, filosóficas, y su producción literaria [12]. Sin embargo, su educación no salía muchas veces del modelo español que consistía en las tareas de la casa, lo que repercutió en el pensamiento de las mujeres de la colonia.

La época de la Ilustración y la revolución industrial sirvieron para que hubiera una emancipación femenina, un valorarse como mujeres y como madres, al ser las encargadas de la educación de los hijos. El mejor exponente —en el caso peruano— de las ideas liberales fue Francisco Paula González Vigil, quien enjuició la visión ideológica que se tenía acerca de la mujer a través de la historia:

> ...el maltrato y el descrédito hacia la mujer persistió, teniendo gran responsabilidad en ello el ascetismo y el misticismo de varones consagrados a la piedad [13].

Lo que demostraba una clara influencia de patrones culturales en la relación entre los géneros —hombre y mujer—, socializados por la iglesia.

Por ello, la reacción oficial católica al movimiento moderno de emancipación femenina no se dejó esperar, y demostró la existencia de un conflicto entre el concepto cristiano de la mujer como persona hecha a imagen de Dios y la noción de un ser inferior [14].

Lamentablemente, esta herencia socio-cultural de subordinación de la mujer ha sido difícil de desligar de la mentalidad del pueblo cristiano. No obstante, la lucha por la emancipación social a través de la educación y la participación política es una de las agendas que no ha dejado de ser vigente en la lucha de la mujer.

3. Consideraciones históricas del quehacer teológico realizado por mujeres

Según lo visto, para la sociedad occidental por muchos siglos su quehacer teológico pasaba por el conocimiento de la verdad

---

[12] CF. María Enma Mannarelli, "Angela de Dios o el poder de las beatas", en *Viva* (Lima) No. 11-12 (Noviembre, 1987), págs. 40-42.

[13] Francisco de Paula González Vigil, *Importancia de la educación del bello sexo*. Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1976, pág. 72.

[14] *Ibid.*, pág. 86.

abstracta, inmutable, androcéntrica, dualista y patriarcal, convirtiéndose ésta en un objeto racional de estudio, sin mediaciones histórico-sociales.

En la actualidad, en el contexto de la producción teológica de las mujeres existe una propuesta. Más que búsqueda racional de esa verdad, pasa por la lectura de su propia condición, situación y conciencia de ser sujetos protagonistas de su propia historia. Pues en su caminar cotidiano conciben a Dios, como el "Yo soy el que seré". Es un Dios que orienta hacia el futuro sobre la base de la esperanza.

En esta forma de hacer teología, el proceso del conocimiento no consiste en el ejercicio de la razón pura ni el pensamiento adquiere consistencia en sí mismo. Las mujeres subrayan la existencia de una unidad estructural entre el *intelegir* y el *sentir* en el mismo acto de teologizar [15]. Tal como Dorothee Solle, teóloga alemana, lo llamó alguna vez "teologías de cabeza y barriga" pues en ella los elementos racionales (cabeza) y emocionales (barriga) se juntan. Emociones, subjetividad, espiritualidad, la visión de un mundo mejor y el compromiso político como un pueblo oprimido, son los objetos e instrumentos de esta teología [16].

La teología feminista elaborada en Latinoamérica nace de situaciones concretas y responde a cuestionamientos y desafíos que ella misma experimenta y critica. Tiene un lenguaje cultural propio de *vivir, sentir,* sin muchas veces *entender* (esto último debido a que muchas veces se puede comprender la opresión, pero no como opresión en tanto mujer). Y corre el riesgo de ser silenciada y mal interpretada por las posturas asumidas. Para muestra, basta un botón: el caso de nuestra hermana y compañera Ivone Gevara, silenciada y obligada a retomar las fuentes dogmáticas de una iglesia patriarcal, tal como ella misma lo expresa por medio de una metáfora:

> Esta abeja, amiga de ustedes... Para no expulsarla de su colmena... tendrá que ir al "viejo mundo", lugar máximo de la sabiduría de los zánganos y de donde vienen las órdenes exactas para escoger las flores y el método de cómo "producir" la verdadera miel [17].

Este hecho nos demuestra que el quehacer teológico feminista *descubrió* que la revelación cristiana está ligada a la opción por las

---

[15] Xavier Zubiri concibe que inteligir y sentir son dos momentos de un mismo acto en la aprehensión humana de la realidad. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*. Madrid, 1982, págs. 47s.

[16] Bárbara Hufner, "O silencio acabou", en *O que esta mulher está fazendo aquí?* São Bernardo do Campo, Ed. Imprensa Metodista, 1992, pág. 16.

[17] Ivone Gevara, *Carta enviada por Ivone Gevara*. Camarigibe, 30 de mayo de 1995.

mujeres [18]. Este es el lugar epistemológico y hermenéutico de la fe y la teología. Por siglos, y todavía encubierto por la teología patriarcal.

Si bien se ha objetado que las raíces de esta inteligencia de la fe desde la mujer no tiene que ver con la realidad latinoamericana, tenemos que afirmar que ésta no "acontece fuera de las coordinadas históricas, por ello la contextualidad es una de sus características centrales"[19] de este quehacer. Más aún, ésta se inició en la época de la colonización, con las mujeres indígenas y mestizas que sufrieron represión. El problema del desconocimiento es que la teología de la liberación no ha dialogado con estas ricas tradiciones realizadas por las anónimas de la historia.

Sin duda, la década de los ochenta fue fundamental para la creatividad y producción teológica de la mujer latinoamericana, ya que en esta década encontramos la primera "Reunión Latinoamericana de Teología de la Liberación desde la Perspectiva de la Mujer", llevada a cabo el 31 de octubre de 1985 en la ciudad de Buenos Aires, donde participaron mujeres de América Latina y el Caribe. Fue un esfuerzo de revisión teológica en la teología de la liberación en América Latina, teniendo en cuenta a un sujeto doblemente oprimido que es la mujer. Se buscaba como mujeres la liberación del machismo cultural vigente en la sociedad y la iglesia.

Desde entonces ha pasado una década de esfuerzo denodado de pensar y reflexionar la fe, sirviendo como nuevas mensajeras del Reino de Dios, y que renueva la teología actual.

4. Balance del quehacer teológico feminista latinoamericano

Al realizar un balance, quisiera también conceptualizar algunos términos como feminismo, teología feminista, teología desde la perspectiva de la mujer y género, porque hay mucha confusión al respecto, confusión que ha servido para estereotipar, desprestigiar o quitar el peso ideológico y teológico a esta reflexión.

Como lo hemos señalado anteriormente, el feminismo latinoamericano se inicia en la colonia con los movimientos de resistencia, aunque no con un discurso articulado sino como experiencia de vida. De ahí que debemos decir que hay muchos feminismos. El feminismo como teoría comienza a perfilarse en la década de los

---

[18] Ivone Gevara, "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre", en *Concilium* No. 214 (1987), págs. 463-472.

[19] María Pilar Aquino, "Teología y mujer en América Latina", en *Papeles DESyR* (República Dominicana), 1992, pág. 37.

sesenta, como movimiento de liberación de la época moderna al analizar el patriarcado, el androcentrismo y el sexismo vigentes en la sociedad. Según Carter Heyward, ésta se define como:

> Una perspectiva ideológica enraizada en el reconocimiento de muchas mujeres, y de un creciente número de hombres, de que "la experiencia humana común" (David Tracey) de las mujeres en la historia es estructuralmente la de subordinación al hombre; y más aún, que esta situación de dominación (por los hombres) y subordinación (de las mujeres) está ligada estructuralmente (por instituciones, organizaciones y disposiciones sociales, gobiernos y un conjunto de supuestos sobre lo que es "natural", "verdadero", "correcto") a otras experiencias humanas de dominación y sumisión, tales como el capitalismo avanzado y el racismo [20].

El feminismo llevó a la iglesia y a la teología a revisar los contenidos de la reflexión tradicional, cuyas estructuras son totalmente patriarcales. La reflexión teológica feminista latinoamericana se inició en los años ochenta como auto-conciencia de la experiencia cotidiana de vida de las mujeres en una sociedad sexista. Esta inteligencia de la fe, muchas veces, no se visualiza de manera sistemática, no obstante las prácticas socio-eclesiales demuestran todo el universo teórico que promueven y que ha servido para renovar tanto a la iglesia como a la teología.

Dicha teología fue una alternativa a la teología tradicional. Porque se trató de humanizar y sensibilizar las estructuras eclesiales, con frecuencia dominadas por los varones, a descubrir la sensibilidad humana con relación al ámbito de los sentidos, el cuerpo y la psicología.

Dentro de los aportes de la teología feminista podemos ver que ayudó a formular una reflexión sistemática abordada desde la perspectiva de la mujer como alternativa al androcentrismo y "al punto de vista masculino". Sin embargo, esta división sexual de reflexión nos exige una reflexión crítica y no una justificación epistemológica o una nueva fuente de apoyo ideológico; ya que el descubrimiento de la opresión de la mujer y la sobrevaloración de ésta llevó al varón a eludir sus responsabilidades y a continuar con la perspectiva dualista de la construcción de la sociedad y del ser humano. Al igual que la reflexión patriarcal lo hacía.

Nuestra valoración radica en que gracias a ella la mujer se puso en el centro de las disciplinas historiográficas en un afán de superar esta injusticia.

El segundo momento de la reflexión feminista, es digno de destacar, Ivone Gevara lo denomina la feminización de los

---

[20] Carter Heyward, "Introducción a la teología feminista: una perspectiva feminista cristiana", en *Del cielo a la tierra...*, *op. cit.*, págs. 35s.

conceptos teológicos. Este fue uno de los descubrimientos de mujeres intelectuales y profesionales, acerca de la concepción y revelación de Dios a las mujeres, y que permitió incluir los conceptos de género —mujer u hombre— a la teología [21], proponiendo así un cambio epistemológico en la hermenéutica bíblica, la metodología teológica y las prácticas pastorales.

Aquí se descubrió que la Biblia no era neutra, sino un texto exclusivamente patriarcal y androcéntrico que dañaba la imagen de la mujer, para lo cual se hizo necesario tomar algunas herramientas hermenéuticas liberadoras. Las pioneras en este aspecto fueron: Elsa Tamez, Ivone Gevara, María Pilar Aquino, Nancy Cardoso, María Clara Bingemer, Alicia Winters, y otras más que están en el camino.

Los esfuerzos han sido muchos, no obstante debemos decir que se mantiene la estructura patriarcal y no se propone ningún cambio en las relaciones de género y la comprensión del ser humano y el cosmos.

Hablar sobre la mujer, además de ser una categoría sociológica, es hablar del racismo y del etnocentrismo que ella sufre. Lamentablemente, el rechazo o la marginación política se ha sostenido porque en su mayoría son mujeres quienes investigan estos temas. O porque algunos han mencionado que no pueden hablar por ellas porque "no sufren dichas opresiones".

El tercer momento de reformulaciones teológicas alternativas actuales alcanza las teorías de Género: como una construcción social entre los géneros. Aquí el aporte de la teología feminista ha sido significativo al tener en cuenta las relaciones de género —hombre y mujer— por oposición al estudio de la mujer.

Pero el problema deriva de que la diferencia de género es controversial. La base de un determinismo biológico no es suficiente; tenemos que ver el género como una entidad social construida en torno a las clases sociales, el racismo, la historia, el colonialismo y otros [22]. Y aunque pareciera que es un cambio de términos, para entender al "otro", el eje de su comprensión como categoría epistemológica significa:

> Hacer la desconstrucción crítica de las ciencias, prácticas científicas, saberes y técnicas tal como lo han desarrollado y practicado las sociedades occidentales y tal como han "pasado a la historia". Una de sus principales áreas de construcción teórica es el

---

[21] Ivone Gevara, "Construyendo nuestras teologías feministas", en *Tópicos* No. 6 (Setiembre, 1993), págs. 80-85.

[22] Henrietta L. Moore. *Antropología y feminismo.* Madrid, Edic. Cátedra, 1991, pág. 225.

desmontaje de la psico-ideología dominante y la reconstrucción de la conciencia [23].

Ser conscientes de esta lógica de pensamiento es no negar la pluralidad de sujetos que buscan reafirmar su identidad como sujetos protagónicos de la historia. La ciencia pluridisciplinaria nos permite buscar esta transformación social como una nueva cultura, una nueva sociedad con nuevas relaciones y sociales entre los géneros. Pues la demanda no es sólo *tolerar* al otro, sino *aceptar* y aprender a *convivir* con el/la otro/a.

Un cuarto momento que debemos destacar es el enriquecimiento de nuestras reformulaciones teológicas con la perspectiva de la teología ecofeminista, holística.

Lo holístico deviene de la palabra *holos*, que quiere decir "todo", "integral", "completo", "articulado", y ubica a los seres humanos dentro del todo, no como seres que lo dominan todo sino como seres que son parte del todo [24].

Sabemos que entre el cosmos y la humanidad existe una estrecha unidad, interrelación e interdependencia. Nosotros y el cosmos nos interrelacionamos al darnos vida mutuamente. El *aspirar* de la creación significa tomar del oxígeno para sobrevivir, y a través de nuestro *espirar* damos la *respiración* a la creación (animales y vegetales) para la vida del ecosistema.

Esto cuestiona la antropología cristiana androcéntrica que pone al hombre como el ser que lo domina todo, sin tener en cuenta que somos una parte del cosmos [25]. Dicha manera de entender la interrelación e interdependencia implica que podemos complementarnos sin perder nuestras diferencias, y buscar la igualdad entre todos. Tal como era la forma de experimentar a Dios en nuestras culturas prehispánicas antes de la conquista y la colonización.

Sin que el pasado nos coaccione, es necesario tomar en cuenta estos saberes de la cultura.

La perspectiva holística permite revisar nuestra concepción de Dios, la historia, el cosmos y la búsqueda de sentido de uno. Y pensar en la teología no es otra cosa que recuperar toda nuestra existencia dándole un sentido.

A manera de conclusión, podemos decir que la mujer como "ser mujer" y "ser comunidad" nos habla de una metodología relacional entre la humanidad y el cosmos, lo cual es importante

---

[23] Yolanda Ingianna Mainieri, "Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva", en *Vida y Pensamiento* (San José) vol. No. 14, No. 1 (Junio, 1994), pág. 5.
[24] Ivone Gevara, "Construyendo nuestras...", *op. cit.*, pág. 97.
[25] *Idem.*

retomarlo porque ayudará a la sobrevivencia humana y del ecosistema.

Con la intención de posibilitar la vida para todos/as, su reflexión teológica pasa por una vivencia marcada en un proceso dialéctico de vida y aquello que representa una amenaza para esta vida.

Asimismo, muestra que en la medida que no se cambie la manera sexista y dualista de pensar y hacer teología, no se podrá articular una propuesta que tenga en cuenta la pluralidad de sujetos y el cosmos que marcan el mundo post-moderno.

Ciertamente, esta inteligencia de la fe que pretende ser cristiana debe ver antes que el carácter normativo de lo "andro-céntrico", lo "humano-céntrico", lo "bio-céntrico". Situándonos bajo este paradigma serviría para la vida de todo el ecosistema.

Capítulo III

Perspectivas centroamericanas de la teología de la mujer

Violeta Rocha A.

Realizar un breve recorrido por los caminos de la teología que la mujer ha emprendido implicará para nosotros hacer varias estaciones de viaje, así que nuestras paradas estarán enmarcadas en preguntas (después de todo, preguntar es hacer teología: ¿no es cierto?).

1. ¿Qué significa ser mujer en Centroamérica?

Empecemos por conceptualizar mujer:

a) Símbolo de sensualidad, sumisión, pasividad, inferioridad y dependencia [1].
b) *Especie de hombre*, un segundo sexo. Es la madre y educadora de los hijos, la ama de casa en un sentido peyorativo. Es muchas veces un objeto, y siempre es la que es por mediación del varón, es la que sólo se realiza en la medida en que él se realiza, porque, en tal situación, el ser es lo unívocamente masculino; la especie humana es el hombre (varón). Se transforma así a la mujer en alienada, ajena, posesión de otro [2].
c) La mujer es definible como sujeto colectivo femenino —dentro del sujeto colectivo amplio: varones, mujeres, ancianos, niños, etc. Colectivos incluidos también dentro de otros colectivos, como el indígena y el negro, que tienen una causa común y se enfrentan a otros colectivos que tienen otra causa—. Pero este sujeto femenino tiene una especificidad dentro del sujeto histórico amplio al que pertenece. Y sus aportes y luchas —reivindicativas— no pueden ser ni separados de la causa que defiende el sujeto colectivo amplio, ni identificados o confundidos con los planteamientos de dicho sujeto [3].

Al parecer estos tres conceptos se corresponden, o mejor dicho se complementan, si pretedemos responder a la pregunta previamente planteada. No pretendo arrogarme el derecho de dar una significación de lo que es ser mujer en Centroamérica, sobre todo por el carácter heterogéneo que presenta. Por ejemplo, la población en Guatemala, en casi un 60% es indígena, lo que marca un carácter pluricultural, multilingüe y una fuerte estratificación de la sociedad. En Panamá, la población indígena alcanza el 6,8%, seguida de Honduras con 3,2%, El Salvador con 2,3%, y Nicaragua con 1,8%. En Costa Rica, la población indígena es el 0,6%.

Otro rasgo característico de la población femenina en Centroamérica es su fuerte composición de mujeres jóvenes. El 45% de las mujeres tiene menos de 15 años, y si se toma en cuenta la población de menos de 25 años ese porcentaje se eleva al 65%.

Con base en esto podemos establecer algunas relaciones que nos indicarán el significado de ser mujer en Centroamérica.

---

[1] Pescatillo, A., "Estudios de la imagen de la mujer en América Latina", en *Boletín sobre la Mujer* (Cuernavaca, CIDAL), vol. II, No. 3 (1972), pág. 29.
[2] *Metafísica de la femineidad. La mujer, ser oprimido en América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires, G. Campeiro, págs. 73. 97s.
[3] Tamez, Elsa, "La mujer como sujeto histórico en la producción teológica", en Mujeres para el Diálogo, *La mujer latinoamericana. Iglesia y teología*, pág. 106.

1.1. Mujer - crisis económica

Generalmente se ha asumido que la economía es como un agregado macro, lo que dificulta su interacción con las dimensiones de género. Se entiende así porque las políticas económicas no incorporan factores culturales, pues se asume que los instrumentos de las políticas son neutrales.

Ahora vivimos políticas y programas de estabilización y ajuste, que tienen impacto en la organización sociocultural de la producción y la reproducción y, por tanto, inevitablemente en la situación de la mujer.

En los años ochenta, la población económica activa (PEA) masculina creció a una tasa promedio anual del 2,9%, mientras que la PEA femenina lo hizo al 4,0%. Podría asegurarse que el peso de la mujer en la PEA regional supera el 40%.

La inserción laboral por tipos de actividad no presenta mayores diferencias entre los países centroamericanos. De este modo, a mediados de los ochenta más del 65% de las mujeres trabajaban en actividades de servicios, cerca de un 20% lo hacía en la industria y entre un 6 y un 16% en la agricultura.

En El Salvador predomina el trabajo de la mujer por cuenta propia con el 41%; en Costa Rica y Panamá las asalariadas son el 81 y el 64%, respectivamente. En Guatemala, El Salvador y Nicaragua, entre el 50 y el 60% de las trabajadoras son asalariadas, una tercera parte trabajan por cuenta propia, y el resto es trabajo familiar no remunerado.

De un 40 a un 50% de las mujeres que trabajan en cargos profesionales y técnicos, sólo un 15 al 20% ocupan cargos de gerentes y administración. La mujer es frecuentemente discriminada para ocupar cargos jerárquicos y de poder.

Paralelo a esta evolución de la PEA femenina, en términos generales se observa que la tasa de desempleo creció en la década de los ochenta, si bien dicho crecimiento fue más pronunciado en las mujeres. Prácticamente en todos los países, a excepción de Honduras, la tasa de desempleo abierto de las mujeres es el doble de la de los hombres.

Es por eso que se incrementó el desarrollo del sector informal, donde la presencia de mujeres es determinante, principalmente en los centros urbanos, con excepción de Costa Rica y Panamá.

El trabajo en el sector informal se caracteriza por la existencia de remuneraciones bajas, desprotección legal y social de los trabajadores, y dificultades de acceso a recursos como la propiedad, el crédito y la capacitación. La mujer realiza este trabajo en su propia vivienda, de manera que estas actividades son consideradas como una extensión de sus responsabilidades en el hogar.

1.2. Mujer - crisis familiar

El esquema de la familia tradicional delineó papeles segregados para el hombre y la mujer, de modo que la responsabilidad del sustento económico era un papel propio del hombre, mientras que las labores reproductivas eran responsabilidad de la mujer.

Los nuevos papeles de la mujer dejan al hombre con espacios incompletos de realización personal y social, ya que no hay una re-definición de su aporte familiar, y por otro lado, la mujer por necesidad ha ido absorbiendo funciones que tradicionalmente desempeñaba el padre de familia.

La violencia intrafamiliar, el alcoholismo y el abandono del hogar, están sustentados en la falta de re-definición de patrones dignos para ambos sexos, en las nuevas relaciones económicas y familiares de la sociedad de hoy.

Esta situación de inestabilidad, aunada a los efectos de las crisis económicas, los conflictos armados y sus consecuencias, han conllevado a una concepción diferente de lo que es la familia, al registrarse un crecimiento de los hogares encabezados por mujeres con varios hijos, y muchas veces con otros familiares.

Jorge Pixley, en entrevista realizada por Gustavo Parajón, en la edición No. 11 de *Xilotl* dice:

> ...la crisis de la familia en Nicaragua, y probablemente en América Latina, no es algo reciente, en la década de los cincuenta los fenómenos que mencionan habrían profundizado una crisis que ya era permanente desde antes. Yo recuerdo varios líderes evangélicos de las primeras generaciones que se criaron en hogares encabezados por mujeres, donde el hombre era una presencia ocasional nada más.

Para corroborar estas afirmaciones, las estimaciones de la CEPAL: en 1985, los hogares con jefatura femenina representaron en promedio una quinta parte de los hogares, con diferencias entre los países: 31% en El Salvador, más del 30% en Nicaragua, 20,4% en Honduras, 21% en Guatemala, 23% en Costa Rica y 25% en Panamá.

En el caso de las mujeres que no son jefas de hogar, la pobreza está relacionada con sus relaciones afectivas y de familia. La relación de la mujer con el jefe del hogar en general es de subordinación. De este modo, aun cuando la mujer trabaja muy pocas veces su aporte a la economía familiar es reconocido estadísticamente, salvo si está integrada a la economía formal.

Respecto a las condiciones de vida, entre el 70 y el 80% de la población rural tiene viviendas con piso de tierra; muchas carecen de agua potable y energía eléctrica, tienen condiciones higiénicas

mínimas. Así mismo, los niveles de nutrición de esta población son bajos. El maíz, el frijol y el arroz constituyen los productos de mayor consumo. El nivel de las calorías consumidas cubre entre un tercio y un medio de lo establecido como norma, siendo más grave la situación en los hogares con jefatura femenina, particularmente porque estos hogares se concentran en los estratos de niveles de ingreso más bajos.

A todo esto se suma que una gran mayoría de mujeres se emparejan a edades muy tempranas. En El Salvador, de las mujeres mayores de 15 años el 42% están en pareja; en Costa Rica, el 49%; el 51% en Honduras; el 54% en Nicaragua; el 56% en Panamá; y el 62% en Guatemala. Así mismo, la tasa de fecundidad de la región es una de las más altas de América Latina. Esta tasa se reduce cuando la mujer tiene mayor número de años de escolaridad. A esta crisis familiar se suma el alto índice de mortalidad materna por abortos o producto de la violencia.

1.3. Mujer - iglesia

No podía faltar esta relación. La mujer centroamericana es religiosa.

La crisis que se vive en los aspectos económicos, políticos y familiares, se vive también dentro de la iglesia. La iglesia es el espacio para renovar fuerzas, para poder participar y pedir, compartir penas y alegrías, buscar el rostro de Dios, alegrarse con los hermanos y hermanas, al igual que testificar la solidaridad de Jesús. Pero igualmente es el espacio para mantener la tradición, guardar silencio y escuchar, entrar en el mundo sagrado de lo que la palabra dice prescribir, y donde nos sentimos niñas, menores de edad, que necesitan ser conducidas o tener "permiso" para pensar y actuar.

Las mujeres han tenido un papel muy importante en la iglesia; reconocido o no, eso no puede negarse. No obstante, el que este reconocimiento se otorgue, que se desarrolle su plena participación en el campo eclesial y su situación pueda cambiar, implica un cuestionamiento a la estructura misma de la iglesia, y cambios. No se trata sólo de que haya una presencia más reconocida, sino de hacer cambios estructurales. Es el binomio decir-hacer que puede ser realzado y superado en la medida en que desarrolle en nuestras comunidades una voluntad política y pastoral de cambio. En otras palabras, no basta apenas la "buena voluntad" sino la voluntad de cambio, y es precisamente esto lo que nos envuelve en la lucha.

Hagamos una segunda estación planteando la siguiente pregunta:

2. ¿De dónde partir para hacer teología de la mujer?

Conceptualicemos este "intrincado" término:

a) Hacer teología desde la perspectiva de las mujeres en lucha [4].
b) No se trata, pues, de hablar de una teología de la mujer, ni de una teología feminista. Se trata de la misma teología de la liberación. La teología no tiene "temas de turno". Es la historia misma donde ella se desenvuelve la que le está exigiendo incluir la perspectiva desde la otra lucha del sujeto femenino [5].
c) Hacer teología feminista es un complejo proceso de desconstruir los sistemas y tradiciones heredadas, construir a partir de nuestras experiencias de sufrimiento y esperanza; es re-conocer el camino y vislumbrar lo nuevo, es el desafío constante de analizar la realidad y dibujar al mismo tiempo sueños de una vida plena [6].

En estos tres conceptos encontramos algunas palabras y verbos claves: perspectiva, lucha, incluir, des-construir, construir, re-construir, vislumbrar y soñar.

Prefiero el término: quehacer teológico desde la mujer, simple y llanamente porque la misma palabra quehacer tiene una connotación de cotidianidad femenina. El quehacer teológico como servicio, como vocación suscitada por el espíritu, se desarrolla entre otros papeles y tareas asumidos con ternura y coraje. Es en este sentido que también los temas teológicos desde la perspectiva de la mujer se definen, considerando lo que significa ser mujer en Centroamérica.

2.1. Mujer - pobreza

Hasta hace algún tiempo (cuando se hablaba de la "década perdida de los ochenta) se utilizaba el término "africanización" del continente. Ahora se habla de "feminización" de la pobreza. De los treinta millones de habitantes en el istmo centroamericano para 1990, el 50% eran mujeres distribuidas geográficamente en términos proporcionales.

---

[4] Gnanactison, Aruna, "Hacia una teología feminista en India", en *Conspirando* No. 3 (1993), pág.17.
[5] Tamez, Elsa, *Las mujeres toman la palabra*. San José, DEI, 1989.
[6] Seibert-Cuadra, Ute, "Teología feminista en Asia", en *Conspirando* No. 3 (1993), pág. 6.

Aunque la mujer asuma la jefatura del hogar ante la ausencia del hombre, y aun en el caso de que conviva con el marido y sea ella la que aporte mayor cantidad de ingresos para la familia, siempre es la figura masculina la que se legitima como jefe de familia. Por otro lado, la mujer tiene que multiplicar los escasos recursos disponibles, con o sin el marido en casa. El documento de trabajo *La pobreza en el istmo centroamericano vista desde la perspectiva de las mujeres*, afirma:

> ...en el caso de la mujer, existe una vulnerabilidad de género hacia la condición de pobreza y no de sexo. Esta vulnerabilidad está asociada con sus condiciones de inserción en el mercado de trabajo, su carga doméstica, los niveles de responsabilidad en la socialización y el cuidado de los hijos y los ancianos, sus niveles educativos y sus patrones de fecundidad.

Habría que considerar algunas claves de interpretación para esta relación:

1) Género: categoría epistemológica (conocimiento) que permite la des-construcción crítica de las ciencias, saberes y técnica, tal como se han desarrollado y practicado en las sociedades occidentales. Una de sus principales áreas de desconstrucción es el desmontaje de la psico-ideología dominante y la re-construcción de la conciencia. Es también una categoría de la realidad social que propone prácticas de transformación social.

La categoría de género es definida en contraposición con el sexo, en tanto que éste es básicamente biológico. Es una categoría teórico/práctica donde surge un nuevo sujeto-social -las mujeres- en su doble dimensión de sujeto individual y colectivo, y a cuya especificidad nos referimos con el término "género".

2) Participación/inclusión: perspectiva y práctica desde el punto de vista de las mujeres, que fomenta una visión del mundo, de la sociedad y de la teología que sea *inclusiva* de aquéllas y aquéllos que hasta ahora han estado en la periferia de la formulación histórica.

3) Marginalización/exclusión: perspectiva y práctica desde el punto de vista de las mujeres; qué visión del mundo, de la sociedad y de la teología excluye a sectores a los cuales se pretende mantener al margen, en la periferia, sustentando esta visión en mitos, "lecturas" sexistas, patrones familiares, y normativas teológicas.

Estas claves hermenéuticas nos ayudarán a hacer un análisis de la situación de la mujer en Centroamérica, porque nos permitirán apreciar que la opresión de las mujeres traspasa los límites de clase, casta, creencia, raza, profesión y edad. ¿Qué dice la Biblia ante esta situación de probreza y opresión? Cuando se formula

esta pregunta siempre me da el temor de que la Palabra de Dios sea vista como un recetario. Sin embargo, ella nos ilumina y nos permite interactuar con ella; es así que podríamos establecer un esquema hermenéutico: situación de la mujer-Biblia-claves de interpretación. De ese encuentro pueden resultar muchas cosas: toma de conciencia, espacio para expresar nuestras voces, para conocernos más ampliamente, para inventar métodos y formas, para alegrarnos en esperanza.

2.2. Mujer - violencia

Si utilizamos la clave de género, podemos definir la violencia de género (como una violación de los derechos humanos, que ella ha visibilizado) como

> ...las múltiples formas de subordinación y discriminación que frente a los hombres experimentamos las mujeres de distintas edades, etnias, condiciones socioeconómicas, discapacidades, ubicación geográfica, estados civiles... [7].

La manifestación de la violencia contra la mujer incluye violencia física, sexual y psicológica. Estas se desarrollan en el ámbito familiar, las relaciones interpersonales, en la comunidad y sus diferentes estratos, y el Estado o sus representantes.

Basta abrir un periódico, encender la radio, mirar la televisión y hasta caminar por las calles para que la realidad nos impacte. Lo más triste es que muchas veces no se establecen estadísticas desagregadas por sexo, y es la noticia amarillista y sensacionalista la que invade nuestro medio, sin apuntar hacia una propuesta que enfrente o por lo menos concientice a los grupos sociales a decir y hacer algo. Podemos utilizar tres claves de interpretación para el análisis de esta relación *mujer-violencia:*

> *a) Derechos de la mujer:* (son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales). La plena participación en condiciones de igualdad de la mujer en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional, y la erradicación de todas las formas de discriminación dadas en el sexo.
> *b) Cultura de violencia:* entendiendo la cultura como la gran casa donde habita la familia humana. Pero es una casa peligrosa. Un lugar dañino para la mujer, los pobres, los no-blancos, los del Tercer Mundo o del Sur, los adultos mayores, los niños, etc. Es

[7] Conferencia Preparatoria de la Conferencia de Derechos Humanos, San José, 1992.

la casa-cultura patriarcal donde las instituciones, los medios de comunicación, el sentido común, etc., dicen a la mujer:

> ...no tienes valor, tu lugar es secundario, no eres una sujeta, la creación no te pertenece, las palabras tampoco, la ciencia no es tuya, la teología tampoco.

c) Cultura no violenta: la gran casa que valora los aportes de ambos sexos y respeta la tierra. Casa que alberga, que incluye, que construye comunidad (grupo para hacer crecer el sentido de auto-valoración, el respeto por nosotros (as) mismos (as)). Refugio donde podemos comentar nuestros sueños, se aprecian nuestros cuerpos y hay sensibilidad a nuestras necesidades; donde nos cuidamos con mucho amor y respeto, aprendemos a protegernos, a no exponernos.

2.3. Mujer - teología

Aquí habrá que remarcar desde un principio que toda teología debe promover la vida integral de las mujeres y hombres. Cada vez que hacemos teología debemos tener presente si ésta contribuye a la promoción de la vida integral de las mujeres, o más bien la disminuye o violenta. Pero la pregunta es: ¿la mujer centroamericana hace teología?, ¿qué mujer?, y ¿qué teología?

Es claro que hay mujeres que han estudiado teología en seminarios, facultades u otras instituciones. Sin embargo hay que decir que como teólogas pasan generalmente desapercibidas. Por otro lado, en nuestras comunidades eclesiales son mujeres en su gran mayoría las que sostienen la iglesia, las participantes activas en la educación bíblica, el servicio, la solidaridad, etc. Pero, ¿cuáles son los espacios y los momentos donde las mujeres hacemos teología? Para unas será en una revista, una conferencia, una entrevista. Algo ocasional. Para otras serán los pequeños grupos de mujeres de la comunidad, el programa de mujeres, la predicación ocasional del domingo (si tienen acceso al púlpito), la enseñanza en la Escuela Dominical. ¿Cuáles serían las claves de interpretación para esta relación *mujer-teología?*

a) La experiencia: es un criterio de discernimiento y de valoración que reconoce el papel que los acontecimientos de nuestra vida y desarrollo personal tienen dentro de las formulaciones teóricas, sean ellos de tipo histórico, político o teológico. En otras palabras, esquema teoría-práctica-contexto.

b) La perspectiva: el lugar ocupado en la historia, la cultura y la sociedad influye inevitablemente en cómo se percibirá cualquier

texto, y cuáles preguntas parecerán importantes al texto y su contexto. Así mismo determinará la praxis.
c) La espiritualidad: una forma de ser en el mundo. Una forma de vivir, conocer, ver y escuchar. Es estar abiertos (as) con todos nuestros sentidos para pedir, recibir y dar. Es involucrar la naturaleza de nuestra relación con otros y otras, con Dios, con el mundo creado, y con nosotras mismas, para celebrar, construir, renovarnos, expresarnos y plantear desafíos (sufrimiento, fortaleza, capacidad de dar gracias).

Estoy segura que hay muchas claves para establecer una propuesta de interpretación desde las mujeres. Estas irán surgiendo desde la experiencia cotidiana y se podrán utilizar en los espacios pequeños y amplios que quieran compartir y elaborar una teología centrada en la lucha. Mary John Mananzan (filipina) dice: "no tenemos el derecho de teologizar sin estar en lucha. Tenemos que estar adentro para teologizar con pasión y compasión" (e iglesia).

Ahora haremos una tercera parada, *¿qué desafíos nos plantea una teología de la mujer con perspectiva centroamericana? ¿Qué intentos de búsqueda?*
Quiero utilizar un método que creo es aplicable y que nos permite visualizar de una mejor manera esta última parte.

2.3.1. Ver

a) Re-visión: un acto de mirar para atrás, ver con nuevos ojos, entrar en un texto con una nueva dirección. Pero también de revisar nuestro actuar y nuestro pensar.
b) Ver que

> ...la mujer está tomando la palabra en forma de pregunta, de protesta y de afirmación; es decir, está diciendo de forma cada vez más inocultable que "está ahí" como mujer

c) Que no debe existir una perspectiva de la mujer separada de la perspectiva del hombre. Y si en el quehacer teológico no aparecen estas dos perspectivas, es una teología incompleta. (En cada ser humano existe lo femenino y lo masculino).
d) Ver que la sociedad y la iglesia misma nos siguen lanzando retos, y que hay muchas cosas que tienen que cambiar. Es una tarea conjunta.

---

[8] Jon Sobrino, en *Las mujeres toman la palabra* (entrevistas de Elsa Tamez). San José, DEI, 1989, pág. 58.

e) Ver y delinear los elementos liberadores en la tradición cristiana. Rescatar el movimiento de Jesús, los de la primera comunidad cristiana, la historia de la Iglesia...

2.3.2. *Juzgar*

a) Todas aquellas categorías que disminuyen y no valoran debidamente a la mujer, al pobre, las etnias, los ancianos, las niñas, etc.
b) Aquellos conceptos que exaltan o idealizan a la mujer de modo ahistórico y atemporal. Criticar los modelos y estereotipos.
c) Toda falta de análisis de la situación de la mujer, o que no se contemple la relación dinámica entre la cultura y la teología [9].
d) Toda clave hermenéutica que sea en detrimento de la dignidad de las mujeres, que anteponga estereotipos y afirmaciones que merecen ser revisados a la luz del Espíritu Santo y de las herramientas a nuestro alcance.
e) Todo espacio pequeño o insuficiente donde el acceso de la mujer y cualquier sujeto colectivo amplio sean vedados. Así como el lenguaje excluyente, que quita voz y presencia.

2.3.3. *Actuar*

a) Buscar, generar, crear paradigmas que surjan de lo cotidiano, de la pluralidad, de la crítica a otros que han perdido vigencia o su espiritualidad.
b) Participar en todo proceso que contribuya a resistir y descontruir la cultura de la violencia.
c) Re-elaborar conceptos sociales, teológicos, éticos, etc., que en alguna medida se han agotado, o que ya no son absolutos (familia).
d) Re-trabajar una eclesiología y una producción teológica que promuevan la imagen de Dios en hombres y mujeres. "Elogiar la diferencia" que hace de cada mujer una criatura irrepetible del sueño creador y vital de Dios.

Por supuesto habrá mucho camino más que recorrer. Si juntáramos todas nuestras experiencias, perspectivas, espiritualidades, métodos de lucha, utopías y fe, lograríamos mucho. ¿Es difícil? La convocatoria está abierta, ¡escuchemos al Espíritu, a las mujeres, escuchémonos todos! Quiero finalizar compartiendo unas frases

---

[9] Por manos de mujer, *RIBLA* (DEI) No. 15 (1993).

de José Miguel Torres, pastor nicaragüense: "una sociedad donde no caben todos, es una sociedad sin Dios", y creo que esta frase es aplicable a todos los niveles de la vida.

Bibliografía

Ana Sojo, *Mujer y política*. San José, DEI, 1986.

Carmen Pérez de Camargo, *Varón y mujer*. Editorial Kyrios.

Elsa Tamez (entrevistas), *Las mujeres toman la palabra*. San José, DEI, 1989.

Janet W. May (compil.), *La espiritualidad desde la perspectiva de la mujer*. San José, SBL (fotocopiado), 1991.

Por manos de mujer, *RIBLA* (San José, DEI) No. 15 (1993).

Rosemary Radford Ruether, *Mujer nueva, tierra nueva*. Ediciones Megapolio, 1977.

Teología y género, *Vida y Pensamiento* (San José, SBL) vol. 14 (1994).

Varios autores, *El rostro femenino de la teología*. San José, DEI, 1986.

Varios autores, *Familia y sociedad, cuestionario para una familia en crisis*. CEC, 1975.

Violencia, *Xilot* (Managua, STB-CIEETS) No. 10 (1993).

Capítulo IV

Teología a paso campesino

Aníbal Cuñaveral O.

Tierra grande:
vestida de verdes florestas
campesina de siglos
madre de pechos solidarios
savia de los campos
alimentos de las ciudades
cuna de revoluciones
manjar de pocos
utopía de mayorías
sangre y sueño campesino
campesinas son mis entrañas.

Somos laicos campesinos, servidores en el Equipo Nacional de Animación de las Comunidades Campesinas Cristianas (CCC).

Ofrecemos este sencillo aporte con motivo del Encuentro Consulta Educación Teológica en Abya-Yala en los albores del siglo XXI.

1. Teología Campesina

Puede resultar extraño hablar específicamente de una teología campesina, cuando en los últimos años hemos visto crecer y florecer la Teología de la Liberación.

Sin embargo, hoy más que nunca urge expresar a nuestra manera la experiencia que tenemos acerca de Dios. Nuestra manera guarda lo que sería el método propio de la *Teología Campesina*.

1.1. Experiencia originaria de Dios

Nuestras culturas campesinas tienen raíces muy profundas en los pueblos indígenas que habitaron estas tierras. Dios estaba ya en las entrañas de las culturas indígenas y se nos ha venido manifestando a través de los siglos.

Antes del arribo del Dios occidentalizado, hace ya más de 500 años, nuestras regiones colombianas y andinas tenían, a su manera, una experiencia de Dios. Tenían su propia teología india (dioses indios).

Todavía hoy existen rasgos característicos del pensamiento mítico-religioso indígena, los cuales resistieron a la conquista y a la colonia, y han resistido dentro de muchas culturas campesinas.

De allá nos viene el sentido comunitario del trabajo, relacionado con la fertilidad de la tierra y la agricultura. En esta labor se afirma un modo de producción propio (economía campesina), el cual está también articulado cotidianamente a una experiencia de Dios.

Entonces la fauna y la flora, como entorno físico, tenían en cada uno de sus elementos un sentido de subsistencia, comunitariedad y presencia de Dios. La naturaleza estaba dinamizada por fuerzas divinas. Hoy, el campesino de muchas regiones sigue creyendo en estas fuerzas divinas (no se trata de magia ni de supersticiones) cuando hay tempestades, avalanchas, tormentas, temblores de tierra, terremotos, huracanes, heladas, granizadas, sequías, etc.

Su mundo real y cotidiano no era considerado como simples "cosas" a las que hay que manipular, sino como seres llenos de sentido y de vida a los que se llamaba con nombres propios.

Nuestra comprensión del tiempo mantiene una semejanza con los antepasados indígenas y campesinos. El sol y la luna eran

centrales en su cosmovisión de la vida y el tiempo. "Trabajábamos de sol a sol", contaban nuestros padres y abuelos. La mañana, el mediodía y la tarde componían un día. También las fases de la luna (los menguantes y crecientes), son muy importantes para la agricultura y muchos otros aspectos de la vida. Los veranos y los inviernos siguen determinando los tiempos de las siembras y las cosechas.

La presencia de los dioses estaba referida íntegramente a su vida humana. Sus dioses se preocupaban por la economía, la política, la religión y la cultura. Hay mitos que expresan esto. El de Bochica, por ejemplo, considerado como el más importante de los músicas, dice:

> Otros le llamaban a este hombre Nemterequeteba; otros le decían Xué. Este les enseñó a hilar algodón y tejer mantas...; cuando salía de un pueblo les dejaba los telares pintados en alguna piedra lisa y bruñida, como hoy se ven en algunas partes, por si se les olvidaba lo que les enseñaba...

Dios estaba implicado en todos los aspectos de la vida. Creemos que en el campesinado de hoy, en sus formas religiosas propias, se conservan embriones de estas semillas.

Así pues, la experiencia de Dios era agrocéntrica, como agrocéntrica sigue siendo hoy esta experiencia en las culturas campesinas. Dios está estrechamente unido a la agricultura, al campo, a las plantas, a los animales, etc. Es un Dios campocéntrico.

1.2. Teología de la Liberación

A los campos latinoamericanos nos llegó, hace más de 25 años, el soplo sistematizador de la Teología de la Liberación, no como una teología nueva, sino como la expresión propia de una experiencia de fe y de resistencia continuada durante 500 años.

Y con la Teología de la Liberación nos llegó, ya no el Dios superoccidentalizado (invisible, lejano de la vida, instalado en un cielo distante de la tierra y de la historia), sino el Dios Liberador, encarnado en la vida y en la historia. El Dios de la Vida y de los pobres, presente en la práctica de la Iglesia de los Pobres.

Las décadas de los años setenta y ochenta, por circunstancias históricas y coyunturales fueron significativas para el crecimiento y la expansión de la Teología de la Liberación; con más fuerza en unos países y más obstáculos en otros; con más prontitud en unos lados y tardíamente en otros.

Si de ventajas se puede hablar, no se puede negar que, por lo menos, los primeros años fueron más favorables para su expre-

sión y sistematización. Los últimos años son ya otra época, donde pareciera haber más desventajas que ventajas.

Nos parece que la primera y la segunda generación de teólogos de la liberación contaron con el fervor y el calor de una práctica (praxis) eclesial muy cercana a acontecimientos eclesiales y políticos muy importantes como el Vaticano II, las conferencias de Medellín y de Puebla, las revoluciones de Cuba y Nicaragua, por no citar más.

Entonces pudieron sistematizar y compartir esta experiencia de fe. Muchos teólogos encontraron las puertas de universidades y seminarios abiertas a este soplo teológico liberador. Puertas que con el correr de los años se han venido cerrando. Igualmente encontraron editoriales donde publicaron sus libros, revistas y reflexiones. Hoy, la realidad es otra, más difícil si se quiere para quienes tenemos la vocación de teólogas y teólogos laicos.

1.3. La realidad campesina que nos desafía hoy

Desde hace tiempo se viene afirmando que cada vez hay menos campesinos en el campo. Los estudios y las estadísticas sobre población campesina y urbana registran cómo Colombia pasó en los últimos treinta años de un país de mayoría campesina a uno de mayoría urbana. Menos del 30% de su población permanece todavía en el campo, pero su futuro es incierto.

Hay una despoblación (desocupación) brutal del campo y un crecimiento irregular (desmedido) de las ciudades grandes e intermedias. La migración campesina es una de las consecuencias de los problemas estructurales y crónicos que ha vivido el campo desde hace muchos años.

La urbanización es un componente sociológico con características campesinas, religiosas y culturales. La mayoría de la población marginal de las ciudades colombianas proviene del campo o tiene raíces campesinas. Luego, tiene una cosmovisión campesina con raíces en las cosmovisiones indígenas, negras y andinas.

La evangelización, la pastoral y las instituciones que accionan en poblaciones urbanas no deberían perder de vista que dicha población, en su mayoría, tiene un pie en el campo y otro en la ciudad; que tienen su cuerpo en la ciudad, pero su imaginario simbólico en el campo; o que tienen sus dos pies en la ciudad, pero enfrentan una crisis de cosmovisiones.

Tan sólo nos basta fijarnos en los detalles cotidianos de la vida de los barrios populares, para percibir las crisis y las resistencias de las culturas campesinas y sus cosmovisiones a los valores de la ciudad. En nuestro país a diario peregrinan en éxodo a la

ciudad, familias campesinas que llevan en los buses y escaleras las gallinas, los perros, los gatos, los pájaros, las matas y las semillas. El poblado de tugurios se empieza a construir sobre una cosmovisión campesina, la cual va siendo eliminada por la cosmovisión urbana. Los tropeles de perros en la calle, las matas de plátano en los solares, las cebollas al lado del rancho y los valores del vecindario inicial, revelan la dimensión simbólica del campo.

Por cualquier pueblo o ciudad de nuestro país se convirtió en una expresión simbólica de esta realidad de emigración y desplazamiento, la venta de bolsos, morrales y maletines. El San Victorino en Bogotá, los sanandresitos, los parques, las aceras y los almacenes de los pueblos y ciudades gritan esta dramática realidad que vivimos. Somos un país del desarraigo, del desplazamiento, del viaje, del retorno nostálgico al campo (parques). En el corazón de todo esto parece haber una crisis profunda de sentido, de cosmovisión campesina, de lo que originalmente somos y heredamos.

La situación campesina se agrava cada vez más. Vivimos una realidad de exclusión, pobreza, violencia y explotación. Por las políticas neoliberales (privatizaciones, libre comercio, competitividad, etc.) el campo está viviendo uno de sus peores momentos en la historia.

En todas las regiones de Colombia tenemos desempleo por cantidades, ya que los campesinos no consiguen trabajo. Las enfermedades abundan, sobre todo en los niños, porque no hay servicios de salud y porque el hambre deja a las personas más propensas a las enfermedades. Hay muchas familias campesinas sin tierra y otras que sobreviven de pequeñas parcelas, pues los terratenientes y los narcotraficantes se han adueñado violentamente de las mejores tierras.

Los productos del campo no son pagados a precios justos, debido a la presencia de fuertes grupos de intermediarios que imponen los precios y porque el Gobierno está importando esos mismos productos agrícolas dentro del marco de la apertura económica.

Muchas regiones de Colombia sufren la situación de una violencia y una represión sistemática, provocada por los conflictos armados (ejército, guerrilla, paramilitares y narcotraficantes). En esta situación, el sector campesino (y dentro de él las CCC) ha sido la víctima, pues ha quedado en medio de fuegos cruzados. De allí se originan los éxodos masivos de campesinos a las ciudades, empujados violentamente a abandonar sus tierritas, sus pocas cosas y sus culturas.

La presencia de la broca (plaga del café) en las regiones cafeteras ha golpeado duramente las pequeñas economías campesinas, obligando también a la emigración, al endeudamiento y al empobrecimiento del pueblo campesino.

El analfabetismo en mucha parte de la población campesina es una dificultad para el trabajo popular, bíblico y pastoral, lo mismo que el sistema educativo del Estado, que no responde a la realidad campesina. Es una educación descontextualizada y teórica, que capacita para aspirar a vivir y trabajar en la ciudad.

En muchos lugares de estas regiones la politiquería es un obstáculo muy grande, por cuanto divide y engaña a las personas, destruye las organizaciones y los poquitos niveles de conciencia crítica.

Los medios de comunicación social alimentan los sueños y las esperanzas del pueblo campesino por participar de una sociedad consumista, que muestra en la televisión la vida de los ricos y sus ideales.

Los grupos religiosos ("sectas religiosas") aumentan cada vez más, en muchos casos, haciendo una lectura fundamentalista de la Biblia, actuando de espaldas a la realidad que vivimos en el campo, atemorizando y dividiendo a la gente campesina.

La pastoral evangelizadora de la Iglesia Católica, en muchos casos, no tiene en cuenta a las culturas campesinas, ni su realidad, ni su mundo religioso, ni su cosmovisión, ni su sabiduría popular, quedándose en mucha teoría y poca práctica. Además, es una Iglesia bastante comulgadora con los poderes establecidos y antiecuménica.

La destrucción de la naturaleza y la contaminación ambiental son un problema que amenaza seriamente la vida humana, animal y vegetal.

Ante estas situaciones y muchas otras, el sector campesino vive una realidad de muerte. Muerte impuesta con violencia y legalmente decretada, donde las personas vamos muriendo al instante o procesualmente, para ser más claros.

Vivimos una realidad con muchos signos de desesperanza,

> ...porque ya no tenemos más esperanza de encontrar una solución a nuestros tradicionales problemas dentro del sistema económico (nacional) mundial actual.

Somos excluidos. Por ello, en muchas partes, crece una cultura de la resignación y el desespero, la angustia y la muerte.

1.4. Respuesta teológica y pastoral

Contemplando este cuadro dramático y desgarrador que vivimos los campesinos, podríamos preguntarnos: ¿cuál ha sido la respuesta teológica y pastoral, tanto de la Iglesia Jerárquica institucional y su teología tradicional, como de la Iglesia de los Pobres

y de la Teología de la Liberación? ¿Cómo han respondido a las necesidades concretas de la gente?

Creemos que aparte de las respuestas teológicas tradicionales y liberadoras, desde dentro de nuestro mundo campesino ha habido una respuesta teológica, la cual no ha corrido necesariamente por los canales de las Iglesias y de sus teologías.

Existe una religión con raíces originarias que nos es propia, que nos remite a nuestros antepasados, la cual vivimos en la cotidianidad de la vida. Esta fe religiosa tiene sus ritos caseros y cotidianos, lo mismo que sus valores positivos y negativos, porque las doctrinas y ritos católicos han ido también penetrando en la conciencia y el alma campesinas.

La situación extrema que vivimos, en pocas palabras, es reveladora de la eficacia de la respuesta pastoral y teológica de la Iglesia Católica. Es también, en menos grado, cuestionable la respuesta de la Iglesia de los Pobres y de la Teología de la Liberación. Ambos modelos de Iglesia y de teología han hablado lenguajes constituidos, que no son el lenguaje del mundo campesino, por lo tanto, son lenguajes situados más allá de la vida del pobre.

La Teología de la Liberación y nuestras prácticas pastorales acogieron un método bastante racional para hablar de Dios y de la realidad de los pobres, y renunciaron a acoger los métodos y lógicas propias del pueblo, en cuyo imaginario estaba latente su cosmovisión campesina y andina.

Los agentes de pastoral de los años setenta y ochenta nos introdujeron en el método del ver, juzgar y actuar, y en su lógica de aplicarlo. El ver la realidad, por ejemplo, echó mano de herramientas muy abstractas, teóricas y racionales (cada vez más complejas y perfeccionadas por los centros de investigación social y popular) que, en muchos casos, no estimularon la creación de una conciencia crítica de la gente. No removieron sus esquemas mentales simbólicos, y el actuar quedó reducido repetidas veces a acciones equivocadas, sin objetivos claros, meramente eclesiales y religiosos, o a buenas intenciones.

El juzgar la realidad (Puebla) llegó también en un lenguaje constituido respecto a Dios. Dios fue tomando, en la elaboración y sistematización de la teología latinoamericana (en nuestro caso aquí en Colombia, como CCC lo hemos percibido así), un rostro (retrato) típicamente eclesial, religioso y pastoral; menos identificado con la economía, la política, la mujer, la Biblia, la tierra, el ecumenismo, la persona y las culturas.

La consecuencia final de esta eclesialización de Dios (Dios reducido a la esfera de lo eclesial) fue, lo que en nuestra experiencia de laicos campesinos, comenzamos a llamar: pastoralización negativa de nuestra vida. Nuestra práctica de CEBs (rural) nos fue transformando en animadores y agentes de pastoral de corte ecle-

sial, religioso y espiritualista, sin lugar sociológico, hablando un lenguaje que no es el nuestro, perdidos y desubicados en unas estructuras eclesiales cerradas e incrédulas de nuestras capacidades, viviendo crisis de desarraigo e identidad, sin ningún futuro ni seguridad económica.

La verdad en el fondo de todo esto es que el campesino y el agente de pastoral tienen esquemas mentales y simbólicos muy diferentes, pues cada uno tiene su propia manera de comprender el mundo, la realidad, la Iglesia, la religión, la vida, la cultura y la acción de Dios. Su manera de situarse frente al tiempo, frente a la historia, frente al mundo, frente a Dios y frente a la acción, es también diferente. Hay ahí, por lo tanto, una filosofía, una teología y una sabiduría propias del mundo campesino.

Nos parece que el actuar se quedó más en acciones en pro de fortalecer las estructuras pastorales de las parroquias y las diócesis, en cargar ladrillos para su fortalecimiento económico e ideológico y el de muchas otras instituciones, mientras que por nuestro bienestar, por tener mejores condiciones de vida, por nuestro futuro, casi no hicimos nada. Ayudamos demasiado a cambio de poco o nada. La estructura y la institución eclesial, en gran parte, han hecho abortar nuestros trabajos.

Hay un problema que tiene que ver con todo esto. Es un problema de identidades. Las Iglesias, las pastorales y la Teología de la Liberación han acentuado la identidad eclesial, católica y cristiana. En primer lugar hay que ser católico y cristiano. Pero se olvida que antes de nosotros ser católicos y cristianos, somos campesinos. Tenemos primero la identidad campesina. Y no se trata de cualquier identidad.

Recordamos que las CEBs rurales de la década de los setenta y la primera mitad de la del ochenta contaron con unas condiciones de más apoyos eclesiales, pues sacerdotes, religiosas, religiosos, teólogas, teólogos y hasta obispos las impulsaron. El Espíritu del Vaticano II, Medellín, Puebla y la Teología de la Liberación, fue muy fuerte en esos años. Hoy es otro cantar. La Iglesia Católica, como institución y jerarquía, se ha vuelto para atrás, involutivamente.

La pregunta apremiante, por lo que ya hemos compartido, es: ¿qué futuro tienen las CEBs hoy, de acuerdo con la forma como nacieron y consolidaron sus características? Aquí parece que hay dos puntos de vista diferentes: uno proviene de agentes de pastoral y teólogos que continúan revalidando las CEBs, sus características y las circunstancias que las motivaron en sus orígenes. El otro se desprende de la misma experiencia de algunos animadores de las CEBs (rurales), para quienes las CEBs nacieron más de la mente y la conciencia de agentes de pastoral que de la propia iniciativa rural o urbana. Por ello se vistieron y uniformaron de

lo religioso y eclesial. Hoy, estos animadores y animadoras no caben más en ese vestido, se sienten sofocados y sofocadas.

Por consiguiente, para nosotros como campesinos esto parece estar hoy avocado a una profunda reformulación. La época actual, con sus retos y desafíos, sobrepasa los modelos eclesiales de comunidades que se constituyeron en los años setenta y ochenta. Por otra parte, el mundo campesino vive un sentido de comunidad más amplio e integrador que el pequeño grupo de la Comunidad Eclesial de Base.

2. Teología a paso campesino

Hace apenas unos días que un grupo de personas campesinas opinaba que los indígenas tenían ya representantes hasta en el Congreso de la República, y que el movimiento de negritudes había conquistado una ley (Ley 70) que les favorecía y que estaban ganando otros espacios. Y alguien preguntó: "Y los campesinos, ¿qué?". La respuesta fue fulminante:

> Somos el sector más olvidado y dividido. No tenemos quién nos represente. No creemos en nuestros propios valores. No tenemos identidad de pueblo, ni de clase. Nos utilizan y se aprovechan de nosotros en tiempos de elecciones.

2.1. ¿Qué significa una teología a paso campesino?

Creemos que significa muchas cosas:

—Que seamos nosotros mismos los protagonistas de ella.
—Que reivindiquemos el valor de nuestras luchas campesinas históricas en defensa de nuestras vidas.
—Que recuperemos y sistematicemos nuestras prácticas y experiencias religiosas campesinas (nuestra fe), las cuales dan razón de nuestra Teología Campesina, integrada a las luchas de resistencia.
—Que le pongamos a nuestros proyectos y trabajos el paso campesino, es decir, nuestras lógicas y métodos propios.
—Que generemos y afirmemos nuestra autonomía como laicos campesinos, capaces de intervenir en la Iglesia y en la sociedad.
—Que planeemos, dirijamos y ejecutemos la formación y la capacitación desde nuestras experiencias, nuestros reales problemas y necesidades e intereses.

—Que reformulemos las prácticas eclesiales y populares que heredamos del mundo pastoral, de manera que puedan responder más a nuestras problemáticas, a nuestros sueños e ideales campesinos.
—Que nos reencontremos con nuestro mundo campesino, nuestros orígenes y raíces, con nuestra identidad campesina.
—Que trabajemos por una propuesta integral que responda a nuestras expectativas y necesidades reales.
—Que recuperemos y valoremos los propios logros y valores campesinos que nos han permitido, al menos, sobrevivir a la situación de muerte.
—Que hagamos una relectura campesina de la Biblia para ir iluminando nuestra realidad, y que nos lleve a la creación de una propuesta económica alternativa concreta.
—Que debemos releer críticamente nuestra práctica de los años anteriores y reformular nuestro proyecto campesino propio hacia el futuro.
—Que debemos luchar por ganar el reconocimiento y expresión de nuestra propia Teología Campesina frente a las demás teologías.

2.2. ¿Qué motivos de peso tenemos para hablar de una Teología Campesina?

—Somos una población campesina dispersa a lo largo y ancho de América Latina, exiliada en las grandes ciudades y en los campos, sin condiciones humanas de vida.
—Tenemos un acumulado histórico importante de experiencias organizativas, religiosas y comunitarias, desde donde se ha construido nuestra sabiduría y alimentado nuestra fe.
—El testimonio del martirio de muchas personas (campesinas y agentes de pastoral) que han entregado su vida en pro de nuestra causa.
—La conciencia crítica que hemos ganado a lo largo de estos años, como fruto de la práctica popular, la Iglesia de los Pobres y la Teología de la Liberación, para reformular nuestras prácticas, cuestionar y criticar también las prácticas eclesiales de la Iglesia católica, la Iglesia de los Pobres y la Teología de la Liberación.
—La participación de las mujeres campesinas y urbanas en las organizaciones populares, en las comunidades eclesiales (urbanas y campesinas), en la vida cotidiana y familiar del campo y en las instituciones solidarias, cuyo aporte ha sido significativo en el proyecto campesino y urbano, como fuerza de vida, resistencia, esperanza, utopía y liberación.

—La riqueza de nuestras culturas campesinas, amenazadas y arrasadas por fuerzas de muerte.
—La resistencia que hemos hecho en siglos y siglos de despojo, violencia, maltrato y exclusión para sobrevivir, mediante nuestros propios valores y expresiones organizativas.
—El sueño y la utopía de alcanzar una vida mejor en el campo.
—La dimensión celebrativa campesina, tan rica en símbolos, le ha dado un sentido nuevo a nuestra espiritualidad campesina.
—Los esfuerzos por sacar adelante los pequeños proyectos de economía solidaria, con los cuales ir respondiendo a la autofinanciación y el sostenimiento económico de nuestras familias.
—Percibimos también en varias animadoras y animadores de las CCC, una apropiación de los ministerios y servicios dentro de sus grupos, organizaciones y comunidades, orientados a una respuesta integral de sus necesidades.
—Tenemos ya andando una Propuesta de Lectura Campesina de la Biblia, cuyos ejes hermenéuticos apuntan a la integralidad de la vida campesina. Ellos son: tierra, mujer, comunidad, organización, ecología, cultura y persona.
—Nuestra formación y capacitación se acentúa en campos como: la tierra, la identidad campesina, la organización, la mujer, la familia, las culturas, la comunidad, la economía solidaria, la religiosidad campesina, la ecología, la cosmovisión campesina, la persona, la historia, la evangelización, el ecumenismo, la cotidianidad, la simbología, la espiritualidad, etc.
—Nuestra experiencia de Comunidades Campesinas Cristianas, al igual que las veredas campesinas, han significado el lugar teológico por excelencia donde nacimos, crecimos, nos hicimos animadores, nos formamos y hemos venido madurando este proyecto de Teología Campesina y Lectura Campesina de la Biblia.
—Los esfuerzos por conquistar espacios formativos dentro y fuera de nuestro país, en medio de dificultades y de apoyos solidarios de personas y agencias extranjeras.
— Los logros que hemos obtenido, pese a las dificultades y condiciones de muerte en que nos ha tocado trabajar.
—Porque se trata de hacer campesina la experiencia de Dios hoy.
—El Dios de la Biblia y de Jesús, tiene una característica muy clara: es campesino. La Biblia nos reafirma esa memoria histórica del pueblo de Israel que experimentó la acción liberadora y salvadora de Dios que actúa en favor de los pobres de

la tierra. Uno de los ejes principales de la historia de Israel es la tierra, y el proyecto de Dios y su pueblo, es fuertemente campesino (tribalismo).

—Los evangelios nos revelan una experiencia campesina de Jesús. En ellos descubrimos una riqueza simbólica del campo. Las parábolas, lo más auténtico y genuino de Jesús, hablan simbólicamente del mundo rural y campesino de Jesús.

—La fe en un Dios Campesino que nos acompaña, protege y anima en todos los momentos y aspectos de nuestra vida campesina.

Sesión IV

Teología liberadora desde los contextos culturales de Abya-Yala

Capítulo I

Por una teología de la inculturación, por una teología liberadora e inculturada. Aproximación para la discusión

Mario L. Peresson T.

Uno de los mayores desafíos que se presentan a la teología de la liberación en el futuro inmediato es el de buscar clarificar y desarrollar su relación con las culturas populares, de manera que llegue a ser una teología liberadora, a la vez que inculturada.

Nuestra preocupación y nuestro propósito es intentar, en estas páginas, dar algunas pistas que nos permitan adentrarnos en esta ardua, seductora e indispensable tarea para la teología latinoamericana.

1. Irrupción de las culturas populares

Varios hechos y situaciones coyunturales han llevado a colocar en primer plano el componente cultura de las sociedades y de los pueblos.

—La "implosión" de los socialismos reales en los antiguos regímenes comunistas ha hecho emerger y destacar el factor de identidad y de afirmación de las naciones y de los pueblos. La implantación de la revolución socialista consideró como único factor definitorio de la misma el componente económico y político, dejando de lado, y hasta negando por completo en la práctica, la dimensión étnica, cultural y religiosa. Obviamente, llegado el momento, todo ese caudal identificatorio, represado y reprimido, tenía que hacer su irrupción de manera desbordante e incontenible.

—En América Latina, la efemérides de los 500 años de la invasión, conquista y colonización española y lusitana ha hecho emerger en primer plano, también, como hecho mayor, la reivindicación y reafirmación de las culturas originarias del continente y las afroamericanas.

La conquista y el sometimiento militar, la explotación económica y la dominación política, profundamente marcados por el "etnocentrismo" europeo, llevaron no sólo al desconocimiento de las culturas de los pueblos sometidos o esclavizados, sino a implantar un proceso violento de aniquilamiento de su universo cultural y de todo lo que significase sobrevivencia de su identidad. Muchos han sido los interrogantes y cuestionamientos que se han suscitado, con ocasión de la evocación de estos sucesos, en torno a la primera evangelización y a la acción misionera de la Iglesia católica, y también de otras iglesias.

Uno de los puntos más controvertidos ha sido el desconocimiento e impugnación que se hizo a las creencias y costumbres religiosas de los pueblos aborígenes y afroamericanos, consideradas *a priori* como aberrantes e idolátricas. Se llegó hasta el punto de considerar que esto justificaba las guerras contra los pueblos originarios y las comunidades indígenas.

Con la cristianización de Abya Yala, las teologías indígenas entraron en clandestinidad y resistencia como la única forma de sobrevivencia.

Dentro de este contexto no es raro escuchar voces de antropólogos y voceros de los mismos pueblos indígenas que con tono de exigencia plantean que "se les deje en paz" con sus creencias y costumbres, cuestionando hasta el anuncio mismo del Evangelio. Algunos han comenzado a utilizar el término "desevangelización".

Hay que reconocer, sin embargo, que durante estos 500 años los indígenas y las comuni 'ades afroamericanas han dado numerosas y constantes muestras de resistencia social, cultural y religiosa. Han mantenido su identidad a pesar de todas las dificultades.

—Los procesos acelerados de migración del campo a la ciudad, la vertiginosa urbanización, han dado origen a nuevas culturas: la popular urbana, por ejemplo, y con ello también a reconocer la existencia de una cultura campesina. Asimismo, la realidad de unos pueblos y un continente mayoritariamente jóvenes ha puesto en evidencia la gestación de una "cultura juvenil", con una fisonomía y características propias.

—Por otra parte, la internacionalización de la economía de mercado de corte neoliberal está acompañada de un proyecto de penetración cultural tendiente a la "occidentalización" del mundo, lo que genera una homogeneización cultural sobre la base de una comprensión del mundo y un estilo de vida basados en el consumo, la libre competencia y el éxito individual, rasgos característicos del *american way of life*. La conciencia de las identidades culturales comienza a sacudirse como reacción a este avasallante desmantelamiento de las identidades y del pluralismo culturales.

Desde la perspectiva cristiana nos encontramos:

—Ante una búsqueda de superación del "etnocentrismo", desvinculando la fe cristiana de una sola cultura, de los parámetros occidentales y europeos. Se intenta abandonar el "monoculturalismo" de la fe cristiana y reconocer un mundo "pluriétnico, pluricultural y plurirreligioso", y la urgencia de encarnar y traducir el anuncio y la vivencia del Evangelio en las diferentes culturas.

—Nos hallamos ante la reaparición de la conciencia de la universalidad de la Iglesia, quedando reestablecida la trascendencia del Evangelio sobre cualquier cultura y, al mismo tiempo, la necesidad de inculturar el Evangelio en la vida de los pueblos a los cuales llega la Buena Nueva de Jesucristo.

—Se ha llegado ya al reconocimiento de que en todas las culturas se da una multiforme revelación de Dios, y la presencia de Cristo Salvador en sus seculares valores, sus riquísimas experiencias religiosas que revelan el pluriforme rostro de Dios, y en las múltiples formas rituales de expresar su religiosidad y espiritualidad.

—Destacamos, pues, como una nueva situación, la valoración de las diferentes culturas y religiones de la humanidad. El Concilio Vaticano II nos familiarizó con la expresión "semillas del Verbo

(AG 11). Toda cultura y toda religión contienen dichas semillas, que significan que Dios ha estado presente y se ha manifestado de algún modo a todos los pueblos. Se plantea como necesaria, por lo mismo, una actitud de diálogo franco entre la evangelización y las culturas.

—A nivel teológico, una corriente latinoamericana de la teología de la liberación, dentro de la cual nos ubicamos, ha puesto el énfasis en la cultura y la religiosidad populares, ampliando el horizonte teológico más allá de la problemática sociopolítica del continente, para plantear una teología a la vez liberadora e inculturada.

2. Identidad de las culturas populares

Al querer establecer las implicaciones epistemológicas de una teología liberadora e inculturadora en los contextos populares, se nos plantea, como un primer requerimiento, definir qué entendemos por cultura, por qué debemos hablar de culturas populares en plural y, particularmente, explicitar el tipo de relaciones que se han dado entre la evangelización y las culturas, y qué significa e implica plantear una teología liberadora que sea a la vez inculturada.

2.1. El término "cultura"

Entre las innumerables concepciones y definiciones de "cultura", algunas de ellas semejantes y asimilables, otras completamente contradictorias, lo que nos obliga a reconocer la "polisemia" del término cultura, he optado por plasmar una que será el punto de referencia en la reflexión que adelantaré a continuación.

Por cultura entiendo el conjunto de imaginarios colectivos y de estructuras simbólicas de pensamiento mediante las cuales un grupo humano codifica y expresa la experiencia y percepción que tiene de la realidad, y los traduce en un sistema de códigos, actitudes, costumbres, formas de vida y estructuras de socialización.

En esta aproximación de lo que es una cultura, se pueden destacar varios elementos:

—Toda cultura tiene en su raíz la experiencia que un grupo humano ha ido adquiriendo de la realidad en la cual vive y de los conocimientos que ha alcanzado con su práctica reflexionada.

—A partir de la experiencia atesorada se va construyendo una manera propia de interpretar y comprender la realidad, con la cual busca entenderla *(intus-legere)* y la aprehende.

—Sobre la base de la experiencia y de la interpretación que logra de la realidad (momento epistemológico y hermenéutico), el grupo social y la persona dentro de él, la representa y elabora de forma simbólica en un conjunto de imaginarios colectivos, de estructuras mentales, en un sistema de significación por medio de los cuales entiende lo real, representa su mundo, organiza sus percepciones, le otorga sentido y organización y lo construye conceptual y figurativamente. Es lo que filosóficamente se ha denominado con el término de "cosmovisión", como conciencia colectiva propia de un grupo humano, fruto de un proceso cognoscitivo cuyo objeto es el mundo en su totalidad. Se orienta a descubrir y mostrar el sentido y la significación que tiene del mundo como un todo.

—Incluye el conjunto de criterios y valores con los que ve, juzga y evalúa los acontecimientos.

—Se expresa objetivamente en un conjunto de formas y códigos colectivos (tales como el lenguaje, los mitos y leyendas, la literatura, las costumbres y formas de vida, las manifestaciones artísticas, las fiestas y ritos religiosos, etc.) con que hacen comunicable e inteligible a los demás su experiencia y su percepción de la realidad.

—Se encarna en una serie de formas de configuración social, tales como las estructuras e instituciones de socialización.

Una cultura comprende pues, por una parte, las estructuras mentales y la conciencia colectiva con las que un grupo social entiende y representa la realidad, y por otra, las formas objetivadas con las que expresa y comunica socialmente la percepción que tiene de sí mismo y de su mundo.

—Todos estos elementos configurantes de una cultura no se hallan desarticulados, sino que conforman una "totalidad de sentido".

Veámoslo gráficamente:

La representa y elabora simbólicamente mediante

—Un conjunto de imaginarios colectivos
—Representantes mental
—Sistema de significación
—Estructuras simbólicas

manera como un grupo comprende la realidad la entiende *(intus-legere)* la aprehende

Cultura de una comunidad

y la expresa y comparte socialmente mediante formas y códigos colectivos

Experiencia de

la realidad

La concepción de cultura que se acaba de presentar tiene el mérito de reconocer y valorar la pluralidad de culturas y de reivindicar la dignidad, a nivel de igualdad, de todas ellas, aun de las que han sido vistas, desde la prepotencia etnocéntrica, como inferiores o han sido excluidas.

Con todo, encontramos en este concepto omnicomprensivo de cultura una limitante que es necesario superar: si, por una parte, valora todas las culturas, no evidencia, por otra, ni explica las desigualdades que se han dado en términos de superioridad o inferioridad.

Para vencer esta limitación es preciso ubicar las diferentes culturas dentro del contexto económico, social y político en el cual se hallan. En efecto, los procesos ideales (de representación o reelaboración simbólica) y sus códigos de expresión están en referencia a las estructuras materiales. Más aún, toda producción de sentido está inserta en estructuras materiales y relaciones sociales. Cada persona y cada grupo piensa, se expresa y actúa como es socialmente.

Toda cultura no es un fenómeno aparte y autosuficiente...

La cultura no es un fenómeno aparte y autosuficiente, no se explica por sí misma de manera autónoma, sino en su contexto de producción, histórica y socialmente determinada, sin ser tampoco un simple reflejo mecánico de la vida social.

Esto nos lleva a pensar la cultura en vinculación con los grupos y clases sociales que componen una determinada sociedad, siendo simultáneamente la expresión y conformación de su ubicación en la estructura social.

Como la sociedad es una realidad dividida y conflictiva, polarizada y excluyente, el campo cultural no es unitario sino que está atravesado por antagonismos y contradicciones. Es posible distinguir así una pluralidad de culturas correspondientes a la diversidad de grupos y clases existentes en una sociedad; y no sólo diversidad de culturas, sino también relaciones conflictivas entre ellas, expresión de los antagonismos sociales.

En una sociedad como la nuestra, vista, no como un conjunto homogéneo y conflictivo, el campo cultural tampoco será único ni unitario, sino que estará compuesto por un conjunto diverso de identidades culturales correspondientes a los diferentes grupos y clases sociales.

Las culturas están inscritas dentro de relaciones de poder.

Desde el punto de vista de las relaciones fundamentales entre estos diferentes actores sociales, podemos describir el problema (con fines analíticos y sintéticos) como la existencia de una cultura dominante, oficial, unificada y coherente, en proceso de creciente implantación y afirmación hegemónica, y de una pluralidad de culturas populares dispersas, dominadas, subalternas y empobrecidas, en estado de subordinación o en actitud de resistencia o en proceso de disolución.

El elemento común a estos diversos conjuntos populares, grupos étnicos, grupos identificados por el factor de raza, por su condición laboral de clase (obreros, campesinos, mineros, vendedores ambulantes, etc.), por su contexto vital (campesinos, marginales urbanos), dentro de los cuales se dan, además, los componentes de género (mujeres-hombres) y generacional (niños, jóvenes-adultos-ancianos), no es su lugar secundario dentro de la sociedad o su fisonomía exótica, sino su situación común de grupos sociales subalternos y dominados. Desde el punto de vista dominante tales identidades culturales son negadas en su razón misma de existir.

Bajo estas condiciones es fácil reconocer en nuestras sociedades latinoamericanas, en las diferentes etapas de su desarrollo, una "cultura hegemónica" producto de sucesivas estructuras sociales de dominación y generadora de consecuentes esquemas simbólicos, de valores, saberes y normas bajo el control de los grupos en el poder. En realidad, lo que se ha constituido en nuestro país es una verdadera cultura de conquista sobre diferentes categorías de sujetos dominados y dependientes: comunidades indígenas, sectores afroamericanos, grupos mestizos, blancos subalternos, etc.

Del conocimiento de las diferencias y contradicciones de la realidad cultural en una sociedad desigual, se han ido configurando diversos binomios antagónicos para expresarla:

—Cultura etnocéntrica, invasora	—Culturas autóctonas y originarias pero invadidas y conquistadas
—Cultura dominante	—Culturas dominadas
—Cultura hegemónica	—Culturas subalternas
—Contra-cultura	—Culturas de masas

2.2. Las culturas populares

El análisis hecho hasta aquí nos orienta hacia una correcta y adecuada comprensión de las culturas populares.

¿Qué son las "culturas populares" en relación con las cuales plantearemos el quehacer teológico latinoamericano?

Para responder a este interrogante quiero simplemente remitir a un trabajo que presenté en el II Congreso de Teología organizado por la Asociación de Teólogos de Koinonia de Colombia en 1994. Me limitaré en este momento a recordar algunos de los enunciados principales para definir su identidad.

2.2.1. Las culturas populares se definen por el sujeto comunitario que las crea, las vive y desarrolla

Cuando hablamos de la identidad de las culturas populares nos referimos, en primer lugar, al sujeto de las mismas: al pueblo como actor comunitario de una historia común, de un estilo colectivo de vida y de esperanzas y proyectos históricos compartidos.

Con todo, cuando lo popular hace referencia al sujeto de la cultura, no tiene el sentido unívoco de un concepto científico, sino el valor ambiguo de una realidad compleja. Lo popular está conformado por un conglomerado heterogéneo de clases y grupos sociales, que tienen en común el hecho de compartir diversas situaciones de subordinación, pero que al mismo tiempo convergen en la búsqueda y la lucha por construir un proyecto social solidario, es decir, como movimiento popular.

La denominación popular ha facilitado comprender los sectores sociales subordinados no sólo como trabajadores y militantes, sino también incluir a otros actores y formas culturales que comparten la condición de subalternos: las étnicas (comunidades indígenas), las razas (grupos afroamericanos), las clases sociales surgidas de las relaciones de producción (los obreros), actores definidos por el ámbito geográfico de vida y reproducción social (campesino o urbano), todos ellos cruzados y relacionados con otros vectores de la vida social como el género (lo femenino-lo masculino) y lo generacional (niños, jóvenes, adultos, ancianos).

Lo popular permite abarcar sintéticamente todas estas situaciones de subordinación y dar una identidad compartida a los grupos que convergen en un proyecto solidario alternativo.

Pero además de especificar el carácter subalterno y dependiente de estos diferentes grupos, lo popular también designa la potencialidad de llegar a ser sujetos históricos de cambio, no de manera automática, sino a través de procesos de concientización, de organización y de lucha, que los convierten en un pueblo "en camino de liberación", en movimiento popular.

2.2.2. *La pluralidad cultural como realidad y utopía*

Si por cultura se entiende, como hemos dicho, la manera propia como un grupo humano tiene experiencia de la realidad, la interpreta, la codifica, y expresa mediante un conjunto de códigos simbólicos, hay que reconocer que, a nivel cultural, el hecho mayor de América Latina es la pluralidad de grupos culturales, y por lo mismo, de culturas.

Como consecuencia de la diversidad de actores sociales a la que hemos hecho alusión, se ha ido configurando a lo largo de la historia una multiplicidad de culturas que coexisten dentro del conjunto mayor que hemos especificado como "lo popular".

Para cada uno de estos grupos y actores sociales compartir una misma cultura suele ser una experiencia tan globalizante y vivencial que se convierte, para quienes los conforman, en la base de su identidad.

La afirmación de la pluralidad cultural como realidad y como utopía cuando se quiere definir la identidad de las culturas populares, tiene una doble finalidad:

—por una parte, destacar lo diferente y la riqueza de la originalidad y particularidad de cada cultura con el fin de desterrar todo intento de homogeneización y uniformidad culturales, que vendrían a ser un real empobrecimiento cultural;

—y, por otra, poner en primer plano la igualdad, dignidad y alteridad de las diversas culturas, en contraposición a toda forma de imposición cultural colonial y neocolonial, que se caracteriza por el etnocentrismo que considera como cultura únicamente la de los vencedores. Al destacar la diferencia y la igual dignidad de las culturas, se propicia y facilita la relación e interacción dialógica en términos de alteridad y reciprocidad y no de dependencia y sumisión.

2.2.3. Las culturas populares: culturas subalternas

Acorde con el planteamiento que hemos venido desarrollando consideramos que el factor decisivo para entender las culturas populares se encuentra, por una parte, en sus raíces originarias y, por otra, en la conexión existente entre ellas y las contradicciones y conflictos sociales, con las condiciones de opresión y explotación en que esos sectores populares producen y consumen.

Cualquier intento por estudiar las culturas populares sólo será coherente si se ven ligadas a su historia originaria y a los procesos de dominación a que han sido sometidas, es decir, como culturas originarias y ahora subalternas en estado de resistencia.

Existe una heterogeneidad y diversidad de culturas populares. Sin embargo se puede al mismo tiempo afirmar que las culturas populares tienen una unidad por cuanto se reproducen en una condición de dominación. Esto es, la condición de subalternas de las culturas populares es lo que le otorga un carácter unitario a la misma diversidad.

De esta manera se constituyen como tales, por su inclusión en la sociedad desigual, y esta inserción no las mantiene el margen sino, por el contrario, les otorga su especificad dentro de ella.

Al hablar de culturas populares usaremos, entonces, el término de culturas subalternas, para indicar su dependencia y oposición a la cultura hegemónica. Este término tiene la ventaja de que al mismo tiempo que señala su carácter dependiente, indica que no son un simple reflejo de la cultura hegemónica, haciendo ver que no toda manifestación popular es producto de la dominación sino que tienen un substracto original y una matriz cultural propia. Entre las dos no sólo hay una relación de dependencia, sino que se da una interrelación e interacción conflictivas. Nos encontramos, pues, con unas culturas populares que en cuanto subalternas son duales, o sea, tienen integradas concepciones y expresiones que reflejan la conciencia de su propia existencia junto con contenidos de la cultura dominante.

Las culturas populares se caracterizan pues por ser dependientes con relación a la cultura dominante, pero también por su oposición a la cultura hegemónica como resultante de la desigualdad y el conflicto.

Las culturas populares son la síntesis contradictoria de la imposición de la cultura dominante y de las prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos para concebir y manifestar su realidad.

2.2.4. Las culturas populares se constituyen en procesos híbridos y complejos

Otro de los rasgos caracterizantes de las culturas populares hoy es el que no son culturas "puras", "virginales", que se encuentran o deberían preservarse en su estado original, libres de toda influencia foránea y contaminación. Hoy, ninguna de las culturas tradicionales, ni las culturas indígenas, ni las culturas rurales, ni las culturas locales, están libres de la influencia de la cultura moderna urbano-industrial, y de la cultura nacional o transnacional.

La realidad nos muestra que las culturas populares son formaciones híbridas y sincréticas que se han ido configurando en procesos heterogéneos y complejos.

Los hechos culturales populares o tradicionales son hoy un producto multideterminado de sistemas y prácticas simbólicas de actores populares y hegemónicos, campesinos y urbanos, tradicionales y técnico-industriales, locales, nacionales y transnacionales.

Las culturas latinoamericanas son actualmente el resultado de la confluencia, sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), de hispanismo colonial católico, y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas.

Las culturas tradicionales de los indígenas y campesinos están cada vez más convergiendo sincréticamente con diversas modalidades de cultura urbano-industrial, masiva, estableciéndose formas híbridas de existencia de "lo popular".

Con particular interés debe analizarse la relación entre las culturas populares tradicionales y la cultura moderna, a la que algunos han querido darle el nombre de "adveniente", como realidad creciente, de carácter universal y hasta con la pretensión de ser la única del futuro y, por lo mismo, homogeneizadora y casi sustitutiva de todas ellas.

La modernidad como cultura no es sólo un espacio o un estado al lado de otros campos o dimensiones del quehacer cultural. Se ha convertido en una condición, casi podríamos decir una atmósfera, que nos envuelve, tanto en las ciudades como en los campos, en las metrópolis y en los países subdesarrollados.

Hay que anotar que las culturas dominantes nunca se relacionan en una actitud de alteridad y de diálogo, sino de imposición desde el poder propio de su talante etnocéntrico.

No obstante la realidad no parece ser así de simple, no puede ser así de deprimente. Los grupos y las clases populares no han hecho una adopción mimética de la modernidad y de los modelos importados, no se ha dado un puro trasplante de la cultura hege-

mónica en la culturas populares, ni han sido éstas un eco y una réplica pasiva y obsecuente de aquélla.

Tanto los pueblos originarios de América Latina como las culturas populares actuales han mostrado siempre una gran capacidad y creatividad para adaptarse a las nuevas condiciones, como también una gran vitalidad al asimilar en forma selectiva y creativa lo que les ha sido ofrecido o impuesto.

La confrontación de las culturas originarias y de las demás culturas populares con las nuevas realidades planteadas por las culturas hegemónicas externas, si por un lado las amenaza en sus valores y rasgos constituyentes, y a veces pone en peligro hasta su misma existencia, por otro lado las dinamiza y las renueva por la resistencia y vitalidad que manifiestan al defender sus expresiones culturales, al reencontrar su identidad, al reclamar sus derechos, y se enriquecen también al asimilar selectivamente desde dentro las nuevas conquistas y desarrollos culturales de la humanidad.

Existe siempre acción y actuación, expresión de lo propio y reconstitución incesante de lo autóctono en relación con las otras fuerzas sociales, aunque igualmente se da reproducción del orden dominante.

Los grupos populares por lo general reformulan sus capitales simbólicos en medio de cruces e intercambios. La afirmación de lo propio, dentro de una sociabilidad híbrida, no tiene sentido ni eficacia como condena general de lo exógeno: debe concebirse como la capacidad de interactuar con las múltiples ofertas simbólicas foráneas desde posiciones propias. La relación entre las culturas populares tradicionales y la cultura moderna o postmoderna no puede aceptarse y plantearse como substitución, sino como resimbolización desde la matriz cultural propia.

Como fruto de este dinamismo de acción y actuación, así como de reproducción, de asimilación, como de resimbolización simbólica, las culturas populares se van constituyendo y desarrollando, desde posiciones propias y desde adentro, como culturas sincréticas e híbridas, resultante de los cruces culturales entre lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano, lo local y regional, lo nacional y lo transnacional. Lo fundamental es que este proceso se haga desde la afirmación consciente y crítica de la propia matriz e identidad culturales.

2.2.5. Las culturas populares: una realidad viva en proceso y en conflicto

Las culturas en general, y más específicamente las populares subalternas, no existen listas y terminadas en las gavetas de los

archivos de la historia, ni ocupan un estante aparte en las estructuras de cualquier formación social. Ellas existen en proceso y en conflicto. No se dan como "cosa hecha", sino en camino de irse haciendo.

Una cultura popular no es algo estático, dado de una vez por todas, sino un fenómeno tan dinámico como la vida misma, que sigue echando sus raíces en la tradición y nutriéndose de ella, se transforma en subordinación y resistencia con la cultura dominante, y se va abriendo permanentemente a los desafíos de nuevas realidades y contactos.

Toda cultura es una realidad viva, en proceso. Aun siendo políticamente expropiada y simbólicamente alienada, está siempre en transformación.

Desde la óptica popular, los procesos sociales y políticos orientados a la ruptura de las estructuras de dominación significan, a la postre, la ruptura simbólica de la alienación y el comienzo de la conquista de una unidad cultural solidaria dentro de la pluralidad y diversidad en donde hoy existe una desigualdad antagónica.

En una cultura popular hay significados latentes y explícitos de su identidad como grupo o clase social y de comprensión crítica de la realidad, que corresponde descubrir, reforzar y desarrollar a una labor educativo-cultural y a un trabajo político.

2.2.6. Una cultura popular existe como estructura y sistema de significados

Además de ser dinámicas y de reaccionar estructuralmente a las circunstancias y sufrir transformaciones, cada cultura popular existe en forma articulada. El hecho de ser "dominada" y "mezclar" sus propios valores, costumbres y creencias con los que le son impuestos, no impide que sea una estructura de significados, de acciones y representaciones múltiples, compleja y completamente diferenciada.

Las culturas populares tienen sistemas simbólicos y estructuras mentales, y observan reglas y principios endógenos de reproducción; nada existe que no esté en relación con el todo cultural del cual es parte integrante.

Cualquier aproximación a las culturas populares constatará y deberá tener en cuenta que aquello que a primera vista aparece como un conjunto más o menos fragmentado y anárquico de conocimientos y de creencias, de mitos y de ritos, de sentimientos y pasiones, de manifestaciones artísticas, es, por el contrario, una activa estructura social de producción simbólica que cada día y

de múltiples modos se reproduce a sí misma, creando y recreando, preservando y modificando.

El conjunto de valores de una comunidad no existe suelto, ni desarticulado, sino que se da socialmente integrado en un modo de vida popular, y continúa siendo creado socialmente a través del trabajo concreto de personas y grupos.

Cualquier trabajo popular debe partir del estudio de esas estructuras sociales de producción cultural —y no simplemente del inventario o conocimiento de manifestaciones aisladas y parciales—, y desde ahí dinamizar los procesos de desarrollo cultural.

2.2.7. *Las culturas populares: realidad cotidiana*

Un elemento fundamental al estudiar las culturas populares, es que éstas se manifiestan y expresan en lo cotidiano: es ahí donde se da un sistema de producción, de circulación y de consumo. Toda cultura configura una manera de vivir y como tal impregna la totalidad de la vida cotidiana. En efecto, es en el quehacer diario, y no principalmente en lo extraordinario, en donde se expresa primordialmente la cultura.

La vida de cada día es el ámbito espacio-temporal en el cual transcurre el quehacer de toda persona y de toda comunidad; vivencia variada, múltiple y multifacética que lo llena todo. El acontecer diario es como una síntesis del universo social, cultural, político, religioso. Todo está incluido en él.

La cotidianidad es el ámbito vital de realización y de desrealización de la persona: todo lo que le ocurre se da en la vida diaria, nada se da fuera de la cotidianidad. Y precisamente esta vida ordinaria se expresa en formas culturales y está penetrada e impregnada por lo ideológico. Es en el diario vivir en donde se da la alienación cultural, como también las formas de resistencia y recreación de las culturas populares.

Ahora bien, como lo cotidiano no es un ente abstracto o una noción genérica, sino justamente todo lo contrario, identificado por su carácter concreto y vivencial, sólo se puede conocer la cotidianidad a partir de la observación minuciosa y permanente del acontecer diario de un grupo.

La educación no puede ser aséptica y etérea, sino que tiene que encarnarse en esta dura realidad, debe palpitar con las necesidades y urgencias de la población y privilegiar los elementos simbólicos, festivos y sentimentales.

Todo trabajo popular no tendrá significado alguno si no parte de la vida cotidiana de las personas y grupos y, a la vez, no logra

afectarla y transformarla significativamente. La cotidianidad debe ser el eje en torno al cual se desarrolla y en función del cual se realiza el trabajo popular y su proyecto cultural.

2.2.8. Cultura popular: proceso vital de producción, circulación y consumo

Para definir qué es hoy una cultura popular se requiere una estrategia de estudio capaz de abarcar todos los pasos de su proceso vital: la producción, la circulación y el consumo (recepción). Con ello queremos decir que el análisis de una cultura no puede centrarse en la observación de los objetos o bienes culturales en cuanto productos, sino que debe ocuparse del trabajo de producción y circulación social de los objetos o productos culturales y de los significados que los diferentes receptores les atribuyen.

Hay que anotar, no obstante, que lo popular no se concentra primordialmente en los objetos y bienes de expresión simbólica, sino que para comprenderlos, éstos deben ser ubicado en las condiciones económicas y sociales de su producción, circulación y consumo, en relación con los sujetos que los elaboran y los utilizan, y mostrando el sentido que dichos objetivos poseen en las prácticas cotidianas.

Una cultura popular, en cuanto realidad social viva e histórica. debe ser comprendida en sus diferentes fases de formación y evaluación:

—en su etapa de gestación y formación (nacimiento y desarrollo);
—en su recepción (condicionamiento y enriquecimiento);
—en su etapa de modificación creativa (nuevas síntesis);
—y de transmisión,

y en los procesos que se dan y caracterizan cada una de esas etapas.

2.2.9. Las culturas populares como diferenciación, afirmación y proyecto

Las culturas populares se constituyen y reafirman como identidad cultural, a través de tres movimientos importantes y complementarios:

—La identidad como diferenciación de lo otro, de lo que niega su condición de sujeto y su derecho a existir. Las culturas

populares se caracterizan en cuanto tales por su oposición a una cultura hegemónica que las desintegra y las niega.

—La identidad como afirmación de lo propio, como sujeto colectivo con historia, con raíces profundas y nutrientes que lo alimentan y lo hacen valioso, con una fe que lo hace reencontrarse y reconocerse digno.

—La identidad como proyecto afirmativo y diferenciado, en cuya creación se va reafirmando y construyendo como "sujeto" pueblo.

3. Relación entre las culturas, relación entre culturas y evangelización

Hemos definido las culturas populares:

—a partir del sujeto comunitario que las crea, las vive y desarrolla;
—reconociendo la pluralidad cultural como realidad y como utopía;
—como culturas subalternas;
—viendo cómo se van construyendo en procesos híbridos y complejos;
—como una realidad viva, en proceso de construcción y en conflicto;
—como una realidad que existe como estructura y sistema de significados;
—en un proceso vital de producción, circulación y apropiación.

Precisamente para explicar sus formas de reproducción endógena y de transmisión en su interior, para expresar las diversas maneras de relación, encuentro, interacción e influencia entre las diversas culturas, desde el choque e imposición violentos de una sobre otras, o de incidencia mutua y compenetración: para plantear el tipo de relación que ha existido en el pasado y debe y puede existir en el futuro entre evangelización y las diversas culturas con las cuales ha entrado en contacto a lo largo de la historia, y para determinar la nueva manera de hacer teología en diálogo con las culturas populares, se ha ido creando y explicitando una serie de conceptos en el intento de poder expresarlos adecuadamente.

Con estas categorías como telón de fondo, intentaremos precisar luego lo que significa una teología liberadora e inculturada y establecer sus componentes básicos, sus mediaciones fundamentales y sus exigencias principales.

3.1. Toda sociedad va experimentando ciertos cambios en su cultura que se dan fundamentalmente a través de un proceso de enculturación y un proceso de aculturación

3.1.1. La enculturación

Toda sociedad posee ciertos mecanismos por medio de los cuales va transmitiendo y se van heredando y recreando sus componentes culturales. Este fenómeno es denominado por la antropología como enculturación.

Se puede definir entonces la enculturación como el proceso educativo, de enseñanza-aprendizaje,

> ...parcialmente consciente y que incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y comportarse tradicionales [1].

Este fenómeno es realizado por los actores sociales de generación en generación y es entendido como un proceso de socialización (proceso de integración a la sociedad). Según la antropología, este proceso logra la creación de una personalidad grupal por la cual reconoce a un individuo como integrante de ella y éste se considera como miembro suyo.

El término "enculturación" expresa, pues, el proceso de participación en el proyecto cultural de una comunidad. A través de él, el pasado cultural de un pueblo se hace presente y, a su vez, modificado, se proyecta hacia el futuro. Dicho proceso expresa la transmisión de una cultura de padres a hijos. Es un proceso de asimilación creativa que procede desde dentro de la propia cultura, por lo cual también se denomina "endoculturación".

La enculturación es así el proceso mediante el cual se transmiten los elementos culturales propios de una sociedad de una generación a otra, permitiendo una continuidad cultural y evitando la alienación cultural.

3.1.2. Procesos de aculturación

Los cambios culturales se dan también por la penetración o inclusión de elementos culturales de una sociedad en otra por medio de un contacto directo que es identificado como acultu-

---

[1] Harris, Marvin. *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad, España, 1986.

ración. Esta palabra fue empleada inicialmente por antropólogos estadounidenses a fines del siglo pasado, generalizándose luego su uso en el lenguaje de las ciencias antropológico-culturales.

El término designa

> ...los fenómenos resultantes del contacto permanente entre dos grupos sociales y las consecuencias que se siguen para los modelos culturales de cada uno de ellos (Redfiel).

Se trata del intercambio que puede darse de elementos culturales propios de una cultura en otra, bien sea en forma de absorción-imposición o de síntesis creativa. Algunos utilizan el término "interculturación", en lugar de "aculturación", para designar el encuentro de dos culturas que originariamente se lleva a cabo de modo desequilibrado y con relaciones de poder.

Debemos entender entonces la aculturación como un fenómeno de cambio cultural a través del contacto de distintas sociedades, que lleva a la aceptación o rechazo de elementos de otras culturas.

Un ejemplo de aculturación es el contacto que sufrieron las sociedades americanas a partir de 1492 cuando Cristóbal Colón llegó a América: este proceso de aculturación tuvo características violentas ya que la corona española utilizó el etnocidio y el genocidio como principales mecanismos de conquista y control social.

Otro ejemplo de aculturación es el que vienen experimentando los pueblos latinoamericanos debido a la penetración cultural del consumismo capitalista y del *american way of life*. Podemos observar en regiones rurales apartadísimas muchos elementos culturales del norte como los *blue-jeans*, las hamburguesas, la música *rock*, la coca cola, que entran a formar parte de los gustos y estilos de vida de las nuevas generaciones.

El proceso de aculturación debe entenderse entonces como el fenómeno de cambio cultural ocasionado por el contacto de dos o más sociedades, el cual da lugar a la transmisión de elementos culturales de una sociedad a otra, lo que puede llevar a la adaptación de ciertos elementos culturales, o, por el contrario, puede originar el surgimiento de una nueva sociedad con los elementos de las culturas que entran en contacto.

Es a raíz de esos procesos de aculturación que hemos hablado de culturas híbridas y sincréticas, ya que se han ido configurando en procesos heterogéneos y complejos de influencia y asimilación.

Cuando ese contacto, o mejor dicho, el choque, se da entre una cultura etnocéntrica que se impone violentamente sobre otras más débiles en términos de poder, casi desmantelándolas desde sus cimientos y raíces, se habla de *transculturación*.

Con este término se designa la recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que substi-

tuyen de un modo más o menos completo a las propias. Esta imposición cultural se hace por un proceso correlativo, que podríamos llamar de *desculturación*, que suplanta una cultura originaria por otra que se implanta desde fuera.

Al querer esclarecer la relación de la acción evangelizadora con las culturas de los pueblos o grupos sociales con los cuales ha entrado en contacto, nos hallamos ante un conjunto de ambigüedades y contradicciones teórico-prácticas que es preciso reconocer.

La clarificación de esta relación, independientemente de los términos que se hayan utilizado para explicarla, y la problemática inherente a ella, abarca toda la historia de la Iglesia, desde sus inicios. Esta fue la cuestión que se debatió en primer término en el Concilio de Jerusalén, cuando algunos de los mismos seguidores de Jesús unían el Evangelio de Jesús con la cultura judaica. Ahora bien, frente a los judaizantes que querían imponer la cultura judía a los gentiles que se convertían al cristianismo, el Apóstol Pablo plantea la trascendencia del Evangelio sobre la cultura judía y sobre cualquier otra cultura.

Con la resolución adoptada en dicho Concilio (Hch. 15, 28-29) quedó establecida la trascendencia del Evangelio sobre cualquier cultura y la universalidad de la Iglesia. Se superaba entonces el peligro de reducir la Iglesia a una secta cerrada, incapaz de aceptar el desafío de los nuevos pueblos que acogían la fe cristiana.

La difusión del cristianismo por todo el Imperio Romano y la actitud de encarnarlo en la cultura predominante en el vasto territorio, condujo a un proceso de asimilación y hasta de identificación del cristianismo con la cultura imperial, vista e impuesta en ese momento como única y universal. Con el reconocimiento del cristianismo como única religión del Imperio, con el edicto de Milán del 313, la fe cristiana se fue asimilando cada vez más como parte constitutiva del Sagrado Romano Imperio de Occidente.

Absorbió la filosofía griega (aristotelismo y platonismo); se organizó en los moldes del Derecho romano; incorporó sus estructuras jerárquicas, rituales y organizativas; adoptó su lengua, el latín, como propia y única; etc. Fue realmente un trasvasamiento del cristianismo en los moldes de la cultura occidental greco-romana, cuyo centro era Europa con la pretensión de universalidad y superioridad frente a los demás: *la civilización cristiana occidental.*

No podemos pasar por alto las dos grandes acciones evangelizadoras de la Iglesia en los siglos XV y XVI, hacia el Oriente y hacia el nuevo continente descubierto por los europeos.

Recordamos los conflictos de Matteo Ricci con Roma, cuando pretendió encarnar el Evangelio en la cultura china. Pero sobre todo lo que significó la evangelización de América, desde una concepción etnocéntrica y monoculturalista que caracterizó la

conquista y colonización hispano-lusitana, y también anglosajona, del continente de Abya Yala. La evangelización de los pueblos originarios estuvo asociada en muchos casos al etnocidio y el arrasamiento de las culturas propias, milenarias algunas, y la imposición de la cultura occidental cristiana. La identificación del Evangelio con la cultura europea llevó a desconocer y a suplantar las culturas autóctonas, teniendo éstas que entrar en la clandestinidad y la resistencia para poder sobrevivir. En lugar de una encarnación de la fe cristiana en las culturas de esos pueblos, se dio una acción de sustitución, fruto de la imposición, a veces violenta. Los intentos hechos en sentido contrario fueron marginales, en no pocos casos rechazados de modo oficial, aunque en ocasiones encontraron el cauce de la religiosidad del pueblo como verdadero intento y logro de incorporación del Evangelio en las culturas originarias.

Aunque se ha hecho un análisis crítico de la primera evangelización del continente y está cada vez más presente una nueva conciencia de la universalidad de la fe y de la necesidad desidentificarla de una cultura particular que la ha absorbido como propiedad y en exclusividad, y de la trascendencia del Evangelio frente a cualquier cultura, persiste sin embargo, todavía, una gran ambigüedad y a veces incapacidad práctica para establecer la relación de la fe con las diversas culturas. Basta citar a este propósito, en el campo católico, algunas afirmaciones del Documento de Santo Domingo.

Por una parte se dice que:

> La educación es la asimilación de la cultura. La educación cristiana es la asimilación de la cultura cristiana. Es la inculturación del Evangelio en la propia cultura (SD 263).

Por otra parte reconoce que "América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural" (DSD 244) en el que conviven y se interrelacionan las culturas de los pueblos aborígenes, afroamericanos, mestizos, descendientes de europeos y asiáticos (SD 30, 84, 246, 247, 268), en donde existen una cultura urbana y una cultura adveniente (SD 30), una cultura moderna emergente (SD 252, 254, 268) marcada por la cultura occidental (SD 252).

¿Qué significado tiene la afirmación "la educación cristiana es la asimilación de la cultura cristiana", cuando a renglón seguido se dice que es la "inculturación del Evangelio en la propia cultura", y reiteradamente en el Documento se habla de la encarnación de la inagotable riqueza de Cristo en la pluralidad de culturas (SD 30, 24), y que "toda cultura puede llegar a ser cristiana"(SD 13)?

3.1.3. Inculturación del Evangelio

Precisamente para rescatar la conciencia e intuición de la Iglesia primitiva, para corregir las graves desviaciones de la evangelización en los tiempos de la conquista y la colonización por parte de los países europeos, y en el intento de clarificar la nueva relación que debe establecerse entre el Evangelio y las culturas populares, ha surgido el concepto de *inculturación*. Aunque tiene su parentesco con la idea de aculturación, ésta no expresa en plenitud su alcance y significado, ni es apta para designar el encuentro y relación entre la fe y las diferentes culturas. En efecto, no se trata del contacto entre dos módulos culturales —la cultura cristiana y otra cultura—, sino del encuentro del mensaje trascendente del Evangelio con las diferentes culturas, por el cual la novedad del Evangelio se injerta en la cepa vigorosa cultural y las semillas vitalizadoras de la Palabra se siembran en el terreno fértil de las culturas, llegando a crear *quid novum*, algo verdaderamente nuevo y original.

Se pasa así de un concepto antropológico a uno teológico, de la aculturación a la inculturación.

La inculturación viene a ser el proceso mediante el cual se busca que la Buena Noticia liberadora de Cristo penetre en el núcleo fundamental constitutivo de una determinada cultura. Este esfuerzo debe tender a que por una parte, la fuerza vitalizadora y liberadora del Evangelio llegue hasta el corazón de las culturas conservando éstas las estructuras fundantes de su identidad, y posibiliten a su vez el enriquecimiento de la Revelación explicitando sus "reservas de sentido" que sólo desde la riqueza cultural pueden manifestarse y desarrollarse de manera inédita hasta ahora.

El esfuerzo de penetración del Evangelio en el corazón de las culturas debe ir acompañado igualmente del cuidado de que en cada una de ellas se conserve todo aquello que le es propio en cuanto valores, universo simbólico, expresiones y estructuras de convivencia compatibles y afines con el Evangelio. Se trata pues de una doble y recíproca apropiación entre Evangelio y culturas. Por una parte, el Evangelio presenta la absoluta Novedad de Cristo, revelación plena de Dios a la humanidad y de la sublimidad de la vocación humana, y por otra, cada cultura expresa el Evangelio de manera original y propia, contribuyendo así a descubrir y explicitar nuevos aspectos del mensaje salvífico de Cristo. La inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de esas culturas en la vida de la Iglesia.

La inculturación de la fe cristiana significa, entonces:

a) La superación del "etnocentrismo", o sea, la desvinculación de la fe cristiana de una sola cultura, de los parámetros occidentales y europeos. Es el *abandono del "monoculturismo"* de la fe cristiana.
b) La capacidad de vivir la fe en Jesucristo *a partir de* las diferencias; es el respeto por las diferencias que, muchas veces, son complementarias y no contradictorias, ni excluyentes.
c) Algo más que la simple aculturación (adopción mecánica de la fe cristiana). La "inculturación" significa un "pensar" y traducir la fe cristiana *a partir del nuevo lugar cultural* en que ella se encarna. Se trata de un acto de verdadera "recreación" de la fe cristiana a partir de nuevos contextos, desde nuevas matrices culturales.
d) Un colocarse en el lugar del otro. Exige una "opción" por el mundo en el cual la fe cristiana se "incultura". De esta manera la "inculturación" no se restringe a un acto meramente intelectual; es la práctica de una *identificación solidaria* con los gozos y esperanzas, las angustias y dolores de un pueblo, poseedor de una cultura en la que el Evangelio quiere encarnarse vitalmente.

Se ha observado, con razón, que el término "inculturación" fue creado, no por casualidad, en analogía con el término "encarnación". Quiere decir que la "inculturación" es un acto de desprendimiento, de *kenoosis*. Baste recordar a este respecto el pasaje de Fl. 2,6 ss: así como Dios no se apegó a su condición divina sino que se despojó (en griego: *he auton ekénoosen*) de su gloria y de su poder, haciéndose semejante a nosotros, también la fe cristiana debe pasar por este acto de desprendimiento, revitalizando sus expresiones occidentales frente a otras expresiones culturales de ella. El "monoculturismo" de la fe cristiana debe "morir" y la fe en Jesucristo debe "resucitar" como el "grano de trigo" en Jn. 12,24, para producir mucho fruto ubérrimo y variado.

4. Una evangelización y una teología liberadoras e inculturadas

A partir de los cuestionamientos antes señalados, de la nueva conciencia que se ha ido adquiriendo en las comunidades cristianas y de la claridad que se ha ido alcanzando sobre la relación entre fe cristiana y cultura, particularmente las culturas evangelizadoras, se vienen cuestionando muchas de las prácticas evangelizadoras y teológicas, aun de corte liberador, para plantear con mucha seriedad una evangelización y una teología que sean *a la vez*

liberadoras e inculturadas. El binomio liberación e inculturación aparecen como dos perspectivas claves en el trabajo pastoral y en el quehacer teológico latinoamericano. Más aún, se presenta como un nuevo desafío para la teología latinoamericana el aunar la liberación y la inculturación en el objeto de su reflexión, en su enfoque y en su método.

Desde hace ya algún tiempo se viene haciendo un cuestionamiento desde afuera y una autocrítica dentro de la Teología de la Liberación, constatando un gran déficit en su elaboración en lo que se refiere al enfoque cultural y étnico, poniendo en evidencia su escasa o nula presencia, de su reflexión no sólo como objeto, sino principalmente como lugar epistemológico.

Críticas semejantes se están haciendo a la Educación liberadora o a la Educación Popular, y hay quienes las extienden a la Teología de la Liberación.

Veamos, a manera de ejemplo, el siguiente texto de Juan Podesta Arzubiaga, quien en su artículo "Educación Popular o Etno-educación", plantea severas críticas a la primera en nombre de la segunda. Bajo el subtítulo "¿Es la Educación Popular una invasión cultural?", se expresa así:

> El que llega desde fuera a trabajar en una comunidad supone ser superior calificado, racional y moderno, y esa es la visión que pretende desarrollar en los indígenas. Eso es lo que Freire llama "invasión" de un mundo cultural diferente.
> ...En la base del problema que nos interesa, está que muchos de los programas de Educación Popular que se aplican tienen un fuerte componente etnocentrista, esta vez de carácter popular.

Se llega a las comunidades con programas adaptados y experimentados en grupos urbanos, los que con correcciones y ajustes son "trasplantados" al trabajo con indígenas.

Una pregunta conveniente es: ¿cuál es el tipo de saber traído por el programa de Educación Popular? La respuesta puede ser breve. Transporta un conocimiento no-étnico, de raíz urbanizante, de matriz clasista. Un tipo de conocimiento pragmático-conceptual y orientado al *ethos* y proyecto popular.

Concordamos con Carlos Rodrigues Brandão, quien reflexiona sobre la epistemología de la educación popular en contextos indígenas, y dice:

> Al pasar por encima de esas estructuras locales de vida, saber y trabajo, el educador popular no comete solamente un gesto de respetuosa invasión. El contribuye, sin saber, a desvalorizar y, en el límite, a destruir modos propios de organización popular.

Y concluye en una apretada síntesis sus reflexiones sobre lo que él llama el "desencuentro de la Educación Popular-Cultural indígena", diciendo:

a) Pese a la novedad, innovación y re-planteamientos de la Educación Popular, ella cae en la contradicción de negar la existencia de los grupos étnicos y sus formas educativas.
b) En cuanto perspectiva reproduce un esquema etnocentrista, esta vez un etnocentrismo pedagógico de los sectores populares.
c) Es una forma educativa que no contribuye a desarrollar la identidad étnica ni a satisfacer los requerimientos organizacionales indígenas. Al potenciar una dimensión exclusivamente clasista aumenta el margen de separación entre el mundo indígena y el popular.
d) Si la complementariedad etnia-clase se amplía con la complementariedad Etnoeducación-Educación Popular, nos ubicaríamos en la opción de dinamizar ambas culturas, con el beneficio de incrementar el margen de acciones comunes y fortalecer un similar quehacer histórico [2].

Ciertamente habría mucho que discutir sobre este enfoque y crítica severa a la Educación Popular. En el trasfondo se tiene la visión de la Educación Popular de la década de los ochenta, en la cual había una polarización casi absoluta en lo socio político revolucionario y clasista. Sin embargo, desde hace algunos años se ha ido superando esa visión casi exclusivamente clasista, y lo popular se ha ido ampliando y enriqueciendo con la presencia de nuevos actores sociales, valorando nuevos componentes considerados como esenciales: el cultural, el de género, lo regional, lo étnico, lo generacional.

Valga, no obstante, la crítica para hacernos tomar conciencia del vacío detectado también en el campo teológico, y la urgencia de incluirlo de manera decisiva en el futuro del quehacer teológico latinoamericano como uno de sus principales desafíos, urgentes tareas, y fuente de renovación.

Cabe anotar que ya existe una corriente teológica en América Latina que está poniendo el énfasis en la dimensión cultural aunque también aquí hay que reconocer la preponderancia que tiene en este enfoque cultural el componente étnico de las comunidades indígenas y afroamericanas, y no mucho las nuevas culturas populares emergentes como es la cultura popular urbana, que en este momento es la mayoritaria ya que la población urbana

---

[2] Cfr. *Yuyayninchk* (Comisión Episcopal de Educación-Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, La Paz), Año 2, No. 2 (1994), págs. 27-37.

comprende el 72% del total de la población del continente y crecerá todavía más en las próximas décadas. Igualmente se podría decir de la cultura juvenil.

Actualmente se va viendo con mayor claridad que la liberación y la inculturación son dos dimensiones necesarias y englobantes que deben conducir la acción pastoral y la reflexión teológica latinoamericanas.

La opción evangélica y preferencial por los pobres es la matriz decisiva de la práctica evangelizadora de la iglesia de Jesucristo y, por lo mismo, el lugar social, teológico y el acto primero de la Teología de la Liberación.

El "ver desde los pobres" es una clave fundamental del trabajo pastoral. Metodológicamente significa asumir el punto de vista del otro, dejándose interpretar y aun evangelizar por él. Implica una actitud de escucha, de diálogo, de solidaridad. Es ponerse en la piel del otro.

Desde el Evangelio, y la Biblia en general, desde la reflexión de las iglesias, desde la realidad misma, el término "pobre" engloba todas las formas de explotación, opresión, exclusión y marginación debidas a la injusticia y a la falta de solidaridad. Por eso vienen a ser sinónimos los vocablos pobre (o mejor, empobrecido), dominado, explotado, oprimido, marginado, excluido, etc., aunque cada uno acentúe un aspecto más que otro. Pero también el pobre no es sólo visto desde su condición objetiva de deshumanización, sino también en su condición de sujeto de su propia historia, creador de su propia cultura, artífice de su propia liberación.

Ciertamente, en las décadas de los setenta y los ochenta la Teología de la Liberación trabajó sobre todo la perspectiva del pobre socio-económico, considerando la pobreza material como la referencia básica para las demás formas de opresión o marginación, en concreto las debidas a razones de etnia, cultura, sexo, generación. Este tipo de análisis no hace justicia a la opresión racial-étnica-cultural, sexista, generacional, a la marginación regional y a la destrucción ecológica, etc., que tienen cada una su consistencia propia, sin excluir desde luego, lo cual sería ingenuo y absurdo, su relación profunda con el sistema capitalista en su estado actual de la economía neoliberal del mercado total.

Los empobrecidos no son apenas explotados y excluidos económica, social y políticamente, sino que también son oprimidos culturalmente.

Por eso el compromiso liberador con los empobrecidos debe compenetrarse y enriquecerse con la opción por sus culturas, y desde este compromiso y esta opción desarrollar la reflexión teológica.

Podemos hablar ciertamente de un proceso de crecimiento y maduración en la teología latinoamericana por su misma vinculación y enraizamiento en la realidad: a partir de su insistencia

en la liberación social como elemento esencial de la liberación cristiana, ha ido descubriendo e integrando otras dimensiones concretas de esa liberación: su opción radical por la vida, la defensa de los derechos humanos y de los pueblos, la valoración y asunción de las culturas populares, la incorporación de la religiosidad popular y la espiritualidad que conlleva, etc. No se trata pues de "una retirada estratégica de la sociología a la mística", como lo interpretaría Battista Mondin. Se trata más bien de la maduración de una corriente teológica que quiere mantenerse fiel a la realidad desde la perspectiva evangélica del pobre.

Jesús de Nazareth es el ejemplo primordial de la solidaridad inculturada de Dios en la encarnación, y de una auténtica y radical presencia y acción liberadora en fidelidad hasta la muerte violenta en la cruz. A partir de El es como se podrá reflexionar teológicamente sobre la relación de la encarnación (inculturación) con la liberación, de la solidaridad inculturada con la liberación.

Una evangelización liberadora debe ser una evangelización inculturada. Hay que hacer notar que tanto la evangelización inculturada como la liberadora se dirigen al mismo hombre concreto inmerso en una historia y en una cultura; tienen por centro a un Dios que en *Jesucristo —de manera plena, definitiva y paradigmática— libera* inculturándose.

La evangelización liberadora y la evangelización inculturada se completan la una a la otra y no se da la una sin la otra y, más aún, se radicalizan mutuamente hasta llegar a la liberación de las propias sombras y antivalores culturales. Al mismo tiempo mantienen una recíproca actitud crítica para que ni la evangelización liberadora se reduzca a una sola dimensión de la persona (como por ejemplo, la dimensión socioeconómica), ni la evangelización inculturada pierda de vista su horizonte liberador [3].

5. Teología de la inculturación y teologías inculturadas

Al querer relacionar la nueva experiencia de fe y eclesial surgida de la inculturación del Evangelio con la teología, aparecen dos perspectivas diferentes y, a la vez, íntimamente relacionadas. Se presenta la urgencia de una teología que explicite los fundamentos de la inculturación (Teología de la cultura o de las culturas) y, por otra parte, la necesidad de elaborar una pluralidad de teologías desde las diferentes culturas (teologías inculturadas). Ambas perspectivas son englobantes y mutuamente relacionadas.

---

[3] Cfr. Salvatierra, Angel. *Inculturación y teología.* Bogotá, 20 de noviembre de 1993.

5.1 Teología de la inculturación

—El primer campo y tarea de la teología en su relación con las culturas populares consiste en *explicitar los fundamentos de la inculturación*, es decir, en ir elaborando una teología de la cultura o mejor, de las culturas, que descifre y demuestre sus bases bíblicas, su arraigo en el Evangelio, y especifique sus raíces históricas y su fundamentación en la tradición viva y fiel de las iglesias.

Debe también enriquecerse con la historia y la experiencia espiritual y teológica de otras religiones en su entronque con las propias culturas, evidenciando sus raíces y manifestaciones.

Esta reflexión teológica, cada vez más enriquecedora, llevará ciertamente a acrecentar la conciencia de que la inculturación es un imperativo del seguimiento de Jesucristo.

—La teología inculturada tiene unos *fundamentos* que vienen a ser el *acto primero* del quehacer teológico, no tanto cronológicamente, sino como requerimiento epistemológico.

El primero es la *opción evangélica preferencial* por los empobrecidos, elemento constitutivo y estructurante del seguimiento de Jesús, de la acción pastoral y del quehacer teológico, y que desde la perspectiva que estamos planteando debe traducirse en una definida *opción por las culturas populares* y en una humilde inserción dentro de ellas.

El segundo fundamento es la existencia de un *proceso de evangelización inculturada* y de *una comunidad* o grupo social que ha acogido el Evangelio desde una clara conciencia de su identidad cultural.

Son estos los fundamentos y el contexto vital para ir haciendo desde ahí una teología arraigada y alimentada en el terreno y nutriente de las culturas del pueblo pobre y creyente.

—La teología inculturada viene como acto segundo sobre la base del previo y concomitante que acabamos de señalar. Fuera de él se desploma y pierde vida.

—Estas vendrían a ser sus tareas principales:

a) En primer lugar, una teología inculturada debe justificar su misma razón de ser, su urgencia y necesidad: el por qué y para qué hacer una teología desde las culturas populares. En pocas palabras, tiene, ante todo, que definir su propia identidad.

b) Anticipando, desde ya, algunos elementos para responder al cometido que acabamos de señalar, debe explicitar con claridad su propia función.

Es finalidad suya impulsar, promover, ayudar a profundizar y clarificar el proceso y dinamismo de la evangelización incul-

turada y la formación de una comunidad cristiana que acoge y recrea el Evangelio desde su propia identidad cultural.

c) Le corresponde tematizar la nueva experiencia de fe y vivencia comunitaria, fundamentar críticamente la inculturación del Evangelio y sistematizar de forma orgánica y coherente la reflexión y la vivencia acumuladas de la nueva manera de ser cristiano desde los diferentes contextos culturales.

d) Otro de los desafíos y tareas permanentes es *valorar y conocer vital y reflexivamente las culturas* en las que se inserta el Evangelio, abarcando una triple mirada:

1) Una *mirada retrospectiva* hacia el riquísimo acervo cultural construido a lo largo de la historia de cada grupo humano, y que constituye su irrenunciable patrimonio y las raíces de su identidad.

2) Una *mirada circunspectiva e introspectiva* que lleva a hacer un acto de discernimiento para esclarecer con lucidez y sabiduría en su cultura actual, qué es lo propio y qué es lo ajeno, qué elementos han sido asumidos de tal modo que fortifiquen su identidad cultural y cuáles la debilitan o anulan, destruyendo su potencial creador.

3) Una *mirada prospectiva* ante la urgencia de satisfacer las nuevas necesidades que van aflorando y de responder a los nuevos desafíos que se presentan, y por el hecho cada vez más evidente de las crecientes relaciones interculturales que deberían darse en términos de reciprocidad e igualdad y no de hegemonía e imposición, o de dependencia y subordinación; de apertura dialogante y no de encerramiento o aislamiento empobrecedor.

—Eje central de las culturas populares, y por lo mismo un referente cardinal de toda teología inculturada, debe ser su *universo simbólico*, comenzando por la *lengua*, que representa la forma primordial con que todo grupo humano da "sentido" a la realidad y la expresa y comparte socialmente.

En estos símbolos, y a través de ellos, todo grupo humano ha plasmado de manera original y única la comprensión e interpretación que tiene de la realidad y, a la vez, las expresa y comparte comunitariamente mediante un conjunto de códigos y estructuras de socialización.

La teología debe conocerlos profundamente porque van a ser ellos una mediación privilegiada de la inculturación de su reflexión.

—Punto de referencia esencial de la reflexión teológica es indudablemente el *componente religioso de las culturas*.

Nuestros pueblos son universal, profunda y efusivamente religiosos. La religiosidad es connatural a su vida, tanto para contemplar e interpretar el mundo, los acontecimientos de su historia, la vida cotidiana, como para expresar y compartir esta experiencia. Para los pueblos latinoamericanos el valor religioso no es un componente entre tantos otros de sus culturas, sino el núcleo inspirador de su ser y quehacer cultural.

—La teología de la inculturación tendrá también como una de sus grandes tareas *la eclesiología*, desarrollando la relación entre la unidad de fe y la pluralidad de sus expresiones culturales, entre la universalidad y la unidad de la Iglesia de Jesús, en la multiplicidad y diversidad de las iglesias particulares inculturadas, su mutua relación e interacción.

5.2 Teologías inculturadas

La segunda perspectiva que se plantea es la *de inculturación de la misma teología*. Entiendo por esto la elaboración teológica desde las matrices culturales de los pueblos y grupos sociales en los cuales la novedad del Evangelio se ha injertado en la cepa vigorosa de sus culturas, y se ha dado la inserción (*in-sero* = sembrar en) de la semilla vital de la Salvación en Cristo en el terreno exhuberante de su universo cultural.

Se trata del quehacer teológico que se gesta en el interior y desde dentro del seno maternal de las culturas populares, fecundado por la Palabra que se hace carne e historia.

Esta tarea ha de hacerse de acuerdo a cada cultura, lo cual engendrará *tantas teologías* cuantas culturas. En cuanto cimentadas en la Palabra de Dios, todas ellas tendrán una base común fundamental; pero a la vez habrá cuestiones y planteamientos nuevos, con los cuales se enriquecerá nuestro conocimiento de la Palabra de Dios, y se *buscarán nuevas expresiones*.

La Teología de la Liberación, que hasta el presente se ha comprendido y elaborado desde el marco y el referente económico, social y político, y particularmente desde la categoría de las clases sociales, ha ido descubriendo, sin abandonar ni substituir este marco conceptual, el desafío de la religiosidad popular y el de las culturas. En efecto, la Teología de la Liberación latinoamericana no se ha elaborado desde las matrices culturales populares, sino dentro del contexto del análisis clasista de la sociedad. Se trata ahora de enriquecerla con esta nueva perspectiva.

—Un *presupuesto* fundamental para una evangelización y teología inculturadas, es la superación del etnocentrismo (eurocentrismo) y el *reconocimiento y valoración* de un *mundo*

pluriétnico, pluricultural y plurirreligioso, y a la vez, la conciencia de que el Evangelio y el cristianismo no son una cultura alternativa y substitutiva a las demás, sino que las trasciende a todas ellas, pero que necesita para hacerse presente en el tiempo y la geografía, encarnarse en ellas a la manera del Verbo trascendente y eterno de Dios que, para darnos la Salvación, nació de una mujer del pueblo judío, se hizo galileo, perteneció a un pueblo heredado de una larga historia, vivió en un período en el que estaba dominado por el Imperio Romano, se hizo artesano, y fue excluido desde los centros de poder.

La teología cristiana inculturada debe tener en su punto de partida el reconocimiento y valoración de la experiencia religiosa de los diferentes pueblos, etnias y grupos sociales populares, viendo en sus manifestaciones religiosas no sólo las "semillas y huellas" de la Palabra de Dios, sino una auténtica señal de la revelación universal en la cual Dios ha manifestado en forma original su insondable misterio con multiplicidad de rostros.

Se debe reconocer de igual manera en las culturas populares el significado que tiene la religiosidad popular, especialmente en el campo católico. Ella ha sido y es un verdadero intento y logro de inculturación de la fe cristiana en y desde las culturas populares, en particular de su componente religioso. Responde a los deseos populares de experimentar el Evangelio más encarnado en su vida diaria, en su universo simbólico, sintiéndose el pueblo protagonista de su vivencia de fe más que destinatario de propuestas religiosas institucionales.

Tanto la experiencia religiosa de los pueblos no cristianos, como la religiosidad popular de la Iglesia católica, se convierten en auténticos "lugares teológicos"; fuente inspiradora y expresión vigorosa de una teología inculturada.

—Parte fundamental de toda cultura es el modo como se construye, se organiza, se codifica, se comunica, el conocimiento que se ha ido forjando de la realidad, esto es, lo que se denomina racionalidad y lógica del pensamiento.

Frente a la racionalidad crítica, científico-técnica y tecnológica, que en las culturas occidentales reivindican para ellas la única y universalmente manera válida de conocer la realidad y de transformarla, se está abriendo paso el reconocimiento de una *racionalidad plural* propia de las culturas populares, como formas propias de elaborar el conocimiento de la realidad y de transmitirlo.

Basta citar, a manera de ejemplo:

—la racionalidad experiencial y su expresión testimonial-narrativa;
—la racionalidad simbólica;
—la racionalidad sapiencial;

las cuales trascienden, sin invalidarlo, el conocimiento racional, científico-técnico.

La ruptura epistemológica que representa una teología inculturada, debe profundizar estas formas diferentes de percibir y expresar la realidad propias del mundo popular, porque también ellas se convierten en mediaciones indispensables del quehacer teológico.

—Los núcleos estructurales de cada cultura: su axiología, su cosmovisión, su religión, su espiritualidad, sus formas celebrativas y su organización social (por ejemplo, el sentido comunitario y solidario de la vida; la relación contemplativa hacia la naturaleza; la veneración hacia la madre tierra, fuente de vida; etc.), deben ser comprendidos en profundidad, porque también ellos deben convertirse en ejes configurantes de la reflexión teológica inculturada.

5.3. Características de una producción teológica inculturada

A manera de conclusión y provocación, quiero presentar tres características que debe tener la teología que quiere fundamentar y tematizar la experiencia de inculturación del Evangelio en los diversos contextos.

—La teología debe *crearse en un diálogo* enriquecedor y fecundo *entre la fe cristiana y las experiencias religiosas*, teológicas, celebrativas y de espiritualidad de las diferentes culturas.

Para que sea fructífero este encuentro debe tener las características de un auténtico diálogo: apertura, aproximación, exposición, escucha, confrontación, cuestionamiento mutuo, interacción y construcción de un nuevo saber y creación de una nueva experiencia en una síntesis original.

Por eso la teología inculturada debe llegar a ser una auténtica *Teo-día-logía*.

—La teología inculturada *debe plasmarse en el universo simbólico* de las culturas, y a su vez, rescatar y compartir sus propias estructuras simbólicas de reflexión y de celebración.

Por eso debe ser una *Teo-symbo-logía*.

—Una teología inculturada no es posible sin la acción participativa y la reflexión comunitaria por parte de la comunidad que acoge el Evangelio con una clara conciencia de su identidad cultural y de quienes se han insertado vitalísticamente dentro de ella. La teología tiene que ser una tarea de profundo discernimiento y creatividad, que sólo se logra en la vida compartida y el diálogo comunitario.

Por eso, la teología debe llegar a ser una *Syn-teología*, una teología que se hace en comunidad, como ya lo expresaba Epicuro de la filosofía, quien inventó el verbo *syn-filosofar* para indicar que no se puede filosofar solo, sino con otros, con los cuales se intercambia lo mejor que hay en las conciencias.

Estas páginas, más que dar una respuesta, han querido plantear un problema y aceptar un desafío que ya se está abriendo camino aquí y allá, y que ciertamente es muy promisorio para seguir trabajando por la dignificación de nuestros hermanos excluidos y para seguir creyendo que la vida es posible.

Sin duda alguna, la búsqueda de una teología inculturada traerá nuevas incomprensiones, prevenciones, y tal vez condenas. No obstante, sabemos que Jesús fue el primero en padecerlas y en ser excluido desde la cultura dominante.

Capítulo II

Encuentros y desencuentros entre diferentes

Héctor Laporta V.

los dioses paganos son demonios
y no divinos mientras difieran de nuestro dios...

Pina Cabral (1992:58)

1. Introducción

El registro del "encuentro" religioso entre dos culturas diferentes es dificultoso debido al manejo de códigos lingüísticos y significaciones diferenciadas que los interlocutores otorgan desde su particular contexto socio-cultural, como adecuadamente lo registran las siguientes narraciones:

—...la Gertrudis igual que ángel canta. El sacristán contesta:
—La Gertrudis no piensa en Dios; canta triste, sí, porque es deforme.
—Padrecito: tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? Consuela al triste, hace pensar al alegre, quita de la sangre cualquier suciedad... (Arguedas 1975: 208).

Una mañana, apoyados en una pared de adobe, conversaba sobre la cosecha y las noticias recientes con un antiguo vecino nuestro, yo le pregunté:
—Taita Pacho, usted ha sido muy amistoso con nosotros. Usted ha venido a nuestros cultos. Usted ha escuchado la Palabra de Dios en su propio idioma. ¿Por qué es que usted y su gente no acepta el Evangelio y el don precioso de la salvación que Dios le ofrece?
—El me contesto:
Todo suena bien, pero nuestros antepasados nos dijeron que nosotros teníamos nuestra propia religión. Tal vez no necesariamente nos satisfacía. Posteriormente, fuimos forzados a aceptar otra, la cual es nuestra actual religión. Ahora es más difícil que la primera vez, tratar de dejarla hoy sólo nos puede causar más dificultades y hacernos las cosas más difíciles de lo que en realidad son. Para un anciano como yo, tratar de entender una nueva religión, es imposible.
—Yo traté de explicarle que es algo más que cambiar de religión, sino el camino a la "salvación" y del poder de Dios en iluminar a los corazones oscuros.
—Sí, él contestó, pero hay mucho más que eso en ello...
(Maust 1991: 121).

Esta difícil y desigual conversación entablada durante una parte significativa de nuestra historia (quinientos años) es importante revisarla, sobre todo cuando se busca construir identidades desde categorías y símbolos homogeneizadores que no aceptan la diversidad cultural.

Dentro de ellas el cristiano, en sus diversas expresiones y relaciones con el poder, ha desempeñado un papel homogeneizador importante en nuestras repúblicas.

De allí que como teólogos y cientistas sociales de la religión debamos revisar nuestros referentes teóricos y metodológicos desde donde conversar con el "otro", ya que después de todo, como nos lo recuerda Borges (1986: 21), la religión es un lenguaje.

En todo "encuentro" interviene más de un interlocutor; escuchar a ambos va a permitir percibir la multivocalidad de dicha conversación.

Pese a esta anterior precisión, por cuestiones de tiempo y de prioridades para los fines de este encuentro, buscaremos revisar retrospectivamente dichos diálogos desde el cristianismo.

Primeramente, revisaremos las formas que tomaron el discurso y las prácticas que los misioneros (tanto católicos como protestantes) emplearon para introducir el cristianismo en los Andes.

Para luego, desde este marco referencial, analizar y evaluar la forma en que la Teología de la Liberación reproduce o se diferencia de estas propuestas antes analizadas.

Finalmente, plantearemos algunos esfuerzos desde donde hacer más fluidas nuestras conversaciones sobre Dios con la Gertrudis y con Taita Pacho, es decir, con el "otro".

2. Antecedentes

Desde la llegada a nuestro continente de diversos grupos colonizadores, en distintos momentos de nuestra historia, vinieron con ellos grupos misioneros cristianos (católicos y protestantes). Aspecto importante a tener en cuenta, son los vínculos históricos de nuestras verdades con el poder [1].

Las formas que tomaron el discurso o las prácticas que los evangelizadores emplearon para introducir el cristianismo en los Andes, van a oscilar entre un rechazo absoluto y un "reconocimiento" de la cultura.

Estos acercamientos estarían condicionados por las concepciones teológicas. Esto se hace más evidente sobre todo en el catolicismo, como advierte Urbano (1994: 31-56) al tipologizar las tendencias de las tradiciones católicas:

1) Bajo el horizonte del pensamiento platónico, el discurso evangelizador, así como las prácticas catequéticas, se concentra en la acción directa de Dios. La verdad es revelada y el individuo receptor (en este caso grupos indígenas) únicamente es objeto de evangelización, y su cultura (idioma, costumbres) no es tomada en cuenta.

2) Desde una perspectiva aristotélica, que influencia el discurso teológico escolástico, la razón es entendida como principio que ordena el mundo y las cosas, y permite a las personas alcanzar la verdad. Bajo esta concepción entonces, los pueblos indígenas son igualmente capaces y racionales. Por ello, es necesario el estudio de su lengua y costumbres para una mejor comprensión de sus órdenes lógicos.

---

[1] Véase el importante trabajo de Foucalt (1992), sobre los vínculos entre poder, derecho y verdad.

En casos como el protestantismo, los marcos interpretativos son más complejos debido a la variedad de sus versiones teológicas en los distintos momentos históricos y contextos particulares decantados a lo largo de la historia de su presencia en nuestro continente. Esta diversidad de versiones ha hecho que existan diversas formas de interpretar su presencia, dependiendo del tipo de actor social que interroguemos [2].

En otros contextos, algunos investigadores de la religión protestante (Comaroff 1991) buscan incluir en sus análisis otros factores sociales que intervienen en la predicación protestante, conjugando formación teológica, trasfondo social y cultural, institución que apoya, espacio social donde llega, sujetos con que interactúa, entre otros. Variables necesarias de incorporar para una mejor precisión del registro de dichas presencias, como lo he podido confirmar en mis investigaciones etnográficas tanto en Ecuador como en Perú.

Estas presencias misioneras, condicionadas por su formación teológica, su trasfondo socio-cultural, o por matices entre ambas, continuamente se han encontrado con otras culturas, encuentros marcados por exclusiones de diversa índole y magnitud, exorcizando formas, comprensiones y personas que se expresan de una manera diferente.

3. Acercamiento de la Teología de la Liberación

Para entender la presencia cristiana en nuestras sociedades andinas, es también necesario analizar uno de sus principales intentos renovadores, a saber la Teología de la Liberación (en adelante: TL) y sus vínculos con el "otro" cultural.

Para analizar los vínculos que establece la TL usaremos como principales fuentes referenciales la *Práctica religiosa y proyecto histórico* (1975), de Raúl Vidales y Tokihiro Kudo, y por otro lado *Religión del pobre y liberación*, de Diego Irarrázaval [3], uno de los investigadores más importantes en cuanto a religiosidad popular se refiere.

Los encuentros/desencuentros con la cultura andina, están presentes desde los inicios de la TL. Los teólogos de la liberación priorizaron acercarse a lo cultural desde el estudio de la religiosidad popular. Y ello debido a que

---

[2] Tema discutido por Turner (1988).

[3] Otros trabajos a consultar: Galilea, *Introducción a la religiosidad latinoamericana* (folleto). México 1967; Comblin, "Reflexões sobre a condição concreta da evangelização hoje", en *REB* 27 (1967), págs. 570-597.

> ...la religiosidad popular juega un papel específico e importante en la actual situación de las clases oprimidas (Vidales-Kudo 1975: 3).

Estos vínculos entre cultura/religiosidad popular conllevan la comprensión de que las élites poseen un perfil moderno y los pobres lo cultural (elementos indígenas y coloniales). Pero la religiosidad empírica nos muestra comunidades campesinas con televisión a colores y usando chaquitalla, y al mismo tiempo, élites con televisión a colores y muebles coloniales y artesanías indígenas, lo que refleja, como advierte Canclini (1992: 2), que: "Vivimos ahora un tiempo de cruces de territorios y los códigos de las distintas culturas".

De otro lado, el uso de "popular" como categoría para diferenciar la expresión religiosa de ciertos estratos sociales nos parece peyorativa, sobre todo cuando se otorgan a la religiosidad popular rasgos retardatarios dentro del proceso de transformación revolucionaria (Vidales-Kudo 1975: 3).

Desde nuestro punto de vista este tipo de categorización "popular" es poco precisa, en especial porque la apropiación informal de creencias y formas no es monopolio de un único sector social (cf. Badone 1990).

Irarrázabal busca diferenciar la TL de otras propuestas, al poner en cuestión a aquéllos que buscan

> ...la purificación de manifestaciones religiosas que son juzgadas como incompletas, ambiguas o equivocadas desde una cierta postura doctrinal (1978: 30).

Caracteriza la propuesta de la TL de la siguiente forma:

> En esta perspectiva, la evangelización es ubicada en la trayectoria de las clases oprimidas, con sus comunidades cristianas y sus responsables. Con respecto a la religiosidad, la acción evangelizadora se entiende en dos líneas: por un lado devela el aprovechamiento que las clases dominantes hacen de la religión popular y el modo como ésta canaliza rasgos de la ideología de dominación; y por otro lado, reactiva el potencial transformador que hay en el pueblo con su capacidad contestaria y su práctica de amor cristiano (Idem).

Calificar en términos duales a la "religiosidad popular" (retardatario/evolución y avance ideología de dominación/potencial transformador), sólo modifica las motivaciones evangelísticas (religiosas por políticas) para purificar la herejía, práctica que tiene toda una larga trayectoria dentro de la Iglesia cristiana en el continente.

Esta relación entre cultura y pobreza se va a reflejar cuando se las coloca dentro de un mismo nivel categorial:

> La Teología de la Liberación es un intento de comprender la fe desde la praxis histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas... (prólogo de Gustavo Gutiérrez a Vidales-Kudo 1975).

Subsumir lo cultural a lo pobre y poner en un mismo nivel pobre y clases explotadas, que razas y culturas marginadas, es circunscribir lo cultural a lo social. Y esto va ser claramente asumido:

> En estas condiciones concretas, o sea en una coyuntura muy poco estable, estudiar exclusivamente el contenido cultural de la religiosidad popular nos parece cada vez más abstracto y a-histórico; hay que tomar el camino ya sugerido por Pierre Bourdieu o por François Houtart, es decir estudiar los mecanismos de incidencias recíprocas (dominación, determinación y sobredeterminación) entre el contenido de un sistema simbólico, su organización (poder organizador) y la estructura de clases (condiciones sociales) (Ibid.: 36).

Vemos entonces que la TL va a utilizar nuevos paradigmas interpretativos, donde se enfatiza la dimensión política y social sobre la dimensión cultural [4].

Todos estos aspectos antes referidos van a responder al marco e instrumental teórico desde donde se oculta la realidad, como advierte Gebara:

> En la primera fase no era posible hablar de las mujeres entre los pobres, como tampoco era posible hablar de los negros entre los pobres, ni de los indígenas entre los pobres. Y esto era así porque nuestra llave de lectura era marxista y europea —hay que admitirlo— y desde allí se hablaba de los oprimidos y si una intentaba decir algo distinto era rechazada (1993: 78).

Esta mitificación de teorías y de dirigir las armas de la crítica únicamente hacia lo diferente y lo distinto tuvo efectos nocivos para el desarrollo autónomo y creativo de la TL, como lo señala Flores Galindo:

---

[4] Cf. con el balance que hace Marzal (1989: 11-27) sobre los estudios de la religiosidad andina.

> En el año 68 nacía en Chimbote la llamada Teología de la Liberación. El proyecto ambicioso y desafiante de repensar el cristianismo desde la experiencia de un país atrasado y desde la condición particular de los explotados.
>
> ...Desde Mariátegui no se había producido un intento similar de interrogar el mundo occidental.
>
> ...curiosamente ellos, más que otros, han impedido que se prolongue la reflexión que iniciara Mariátegui (1987: 109).

Con esta crítica no dejamos de reconocer que existen rasgos comunes (entre lo social y lo cultural) y que aunque el proceso histórico es el mismo, no por ello podemos uniformar los procesos culturales a los sociales.

En este sentido, con el fin de ir precisando las particularidades de los procesos dentro de la "modernidad", Canclini señala lo siguiente:

> ...nos parece necesario distinguir entre la modernidad como etapa histórica, la modernización como proceso social que trata de ir construyendo la modernidad y los modernismos o proyectos culturales que se relacionan con diversos momentos de desarrollo del capitalismo.

Estos tres aspectos es importante incluirlos en nuestro análisis, y para ello es necesario diferenciarlos, ya que ni los procesos sociales ni los culturales se desenvuelven de la misma forma en todos los estratos sociales y en todas nuestras sociedades.

Finalmente, surge la sospecha de que tal vez los esfuerzos de entender el cristianismo de una manera diferente fueran protagonizados por los "equipos pastorales y teóricos orgánicos", como Irarrázaval los llama, que en un porcentaje elevado, por lo menos en Perú, eran extranjeros que buscaban "trabajar el factor religioso al interior del proyecto de liberación de los pobres", y sociólogos que, como dicen Vidales y Kudo, buscaban "lanzar sobre la realidad social una mirada desprovista de la ingenuidad o de espontaneidad de un empirismo", y no por los sectores populares como se pretendía.

Como advierte Brandao, en una investigación de campo realizada en Goiás, Brasil:

> Es evidente que el intensivo proyecto pastoral de la Iglesia Católica progresista, sin una interrupción en su línea de trabajo por más de quince años, no ha resultado estadísticamente favorable... Encaramos una paradoja. La Iglesia que teólogos y agentes pastorales llamaron la Iglesia que surge de los pobres,

está luchando con la dificultad de ser aceptada por los mismos pobres (citado por Burdich 1993: 6).

Vemos entonces que la TL, más que cambios profundos en el diálogo con el otro cultural, reprodujo bajo otros referentes conceptuales y metodológicos las mismas limitaciones de otras propuestas misioneras.

4. Tareas a desarrollar

Como dice Flores Galindo,

> ...las armas de la crítica no pueden detenerse en las puertas del cielo, de lo contrario, los dioses, que tienen el hábito de deslizarse por los vericuetos del inconsciente, seguirán dominándonos.

Una de las tareas a desarrollar es revisar nuestras conceptualizaciones clásicas, las cuales muchas veces han estado marcadas por un eclesio-centrismo (occidental y cristiano), que lejos de ser instrumento de análisis han sido fuente de nebulosidades teológicas (por ejemplo, iglesia/secta, sincretismo, religión popular, entre otras).

En este sentido se hace necesario, en medio del pluralismo y la diversidad religiosa mucho más visibles en estos tiempos, invitar a los teólogos a evaluar sus comprensiones teológicas pero también a buscar nuevas formas de hablar con la cultura.

Es importante que los teólogos contemporáneos revisen los aportes de Paul Tillich (1886-1965), ya que él es uno de los pocos teólogos que de manera sistemática, desde sus primeros escritos en Berlín —*On the idea of a Theology of Culture*— hasta su obra cumbre *Teología sistemática*, va a proponer una *correlación* entre religión y cultura, porque como señala, ambas son parte de un mismo todo donde la forma religiosa es cultural y la sustancia de la cultura es religiosa.

Por otro lado, si bien tanto Vidales-Kudo (1975: 35) como Irarrázabal (1978: 31), reconocen la importancia de la interdisciplinariedad del diálogo, se fue dejando de lado en el uso socioanalítico el principio cartesiano de que todo trabajo científico se alcanza mediante aproximaciones sucesivas y no estáticas.

Es así como, en los últimos años, en las ciencias sociales existe el ánimo de revisar ciertos conceptos clásicos (por ejemplo, clase, cultura, entre otros), debido a que no registran claramente los actuales procesos sociales.

Dentro de ello, un tema que nos interesa ir precisando es el de qué entendemos por cultura. La "cultura" es una construcción

social donde la gente recrea tradiciones (Hobsbawn-Ranger 1983), olvidando/recordando lo que nos anima e impulsa (Kundera).

Muchas veces se tiene una visión estática de la cultura, percibiéndola como prácticas inmodificables del pasado que se preservan y salvaguardan de forma idéntica en el presente. Otros prefieren ver el encuentro entre dos culturas únicamente en términos de dominación y resistencia.

Durante estos últimos años, algunos antropólogos (Clifford 1988, Jackson 1989, Williams 1980, Canclini 1982) han cuestionado estas comprensiones debido a que ambas presentan dificultades para percibir la dinámica de los procesos culturales.

A partir de dichos trabajos se evidencia que los procesos culturales no se dan como continuidades inmodificables entre el pasado y el presente, sino que existen cambios tanto en los símbolos como en los significados, los cuales son negociados socialmente. La cultura es entonces un proceso singular que se construye en sociedad; las personas participan en la selección de fragmentos del pasado y los articulan de forma específica en un sistema de significados. Esto hace que la cultura esté en un constante movimiento, en proceso de construcción de identidad (manteniéndose, recreándose, e incluso inventándose).

Finalmente, si queremos entablar un diálogo sincero con las diversas expresiones religiosas de los actores populares debemos reconocer que poseen diversas fuentes que enriquecen su espiritualidad, expresiones que todo trabajo misionero debe tener en cuenta, como nos lo recuerda Flores Galindo (1987: 112):

> ...son creyentes, pero eso no significa que sean católicos [yo agregaría o protestantes] en el sentido estricto del término. Su cristianismo es el resultado de una prolongada historia de la que resulta un peculiar encuentro entre la prédica ortodoxa, las creencias populares que traen los conquistadores, los antiguos cultos andinos, las prácticas importadas del Africa [yo agregaría el misionerismo protestante en sus diferentes versiones], crearán una religiosidad exaltante y dramática, compuesta por santuarios, peregrinaciones, procesiones, milagros, santos y visiones, sin omitir prácticas de brujería y curanderismo, de todo lo cual hay poco eco en los textos de Gutiérrez.

En este sentido, hay que reconocer que existe una pluralidad de modalidades de creer y vivir la promesa de un Dios que asegura a una estirpe la eternidad, un castigo, un pacto, un privilegio (Borges 1986), que aún en la Biblia, Dios habla a través de una variedad de formas, símbolos y momentos históricos.

Este reconocimiento del "otro cultural", nos va a permitir escuchar la multivocalidad del encuentro religioso en nuestras sociedades, teniendo una comprensión más holística de la misma;

esto permitirá, como dice Salomón (1991: 9), "sobreponernos al hábito de utilizar la derrota política como la explicación soberana de los hechos andinos".

Bibliografía

Arguedas, J. M. *Todas las sangres*. Buenos Aires, Editorial Lozada, 1975.

Badone, E. (ed). *Religious orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princenton University Press, 1990.

Borges, J. L. *Ficciones*. Alianza Emecé editores, 1986.

Burdich, J. *Looking for God in Brazil. The progressive catholic church in urban Brazil's religious arena*. University of California Press, 1993.

Clifford, J. *The predicament of Culture*. Cambridge, Harvad University Press, 1988.

Comaroff, J. & J. *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press, 1991.

Flores Galindo, A. "Generación del 68: ilusión y realidad", en *Márgenes: Encuentro y Debate* Año 1, No. 1 (1987), págs. 10-123.

Foucault, M. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Ediciones la Piqueta, 1992.

García Canclini. *Las culturas populares del capitalismo*. México D. F., Editorial Nueva Imagen, 1982.

García Canclini. *La cultura visual en la época del posnacionalismo. ¿Quién nos va a contar la identidad?* Ponencia presentada en el Séptimo Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Acapulco, México, 1992.

García Jordan, P. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992.

Hobsbawn, Ranger. *The invention of tradition*. Cambridge University Press, 1983.

Irarrázabal, Diego. "Religión del pobre y liberación", en *Chimbote*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1978.

Jackson, J. "Is there a way to talk about making culture without making enemies?", en *Dialectic Anthropology* 14 (1989), págs. 127-143.

Marzal, Manuel. "La investigación de la religión andina", en *Allpanchis* (IPA, Cusco) Año XXI-No. 34 (1989).

Maust, J. *New Song in the Andes*. California, Pasadena Press, 1991.

Salomón, F. "Tres enfoques cardinales en los actuales estudios andinos", en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1991.

Turner, B. *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. México D. F., FCE, 1988.

Vidales-Kudo. *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1975.

Williams, R. *Marxismo y literatura*. Márquez S. A., 1980.

Capítulo III

Educación cristiana y cultura andina

Bernardo Campos

1. Introducción

Una de las primeras cosas que debemos hacer para empezar, es plantear adecuadamente la relación entre los dos ejes principales del tema: "la educación cristiana" y "la cultura andina ". Para ello, como es natural, es necesario definir cada una de las partes y, luego, determinar por dónde debe pasar la discusión a fin de relacionarlas con utilidad.

1.1. La educación cristiana

La educación cristiana puede entenderse sencillamente como el proceso mediante el cual se busca formar hombres y mujeres

nuevos, para una nueva vida (Dt. 6: 1-9; 2 Tm. 3: 14-17; 4: 1-4). La educación cristiana es entendida así como el proceso de formación de personas en la fe de Cristo, en el marco más amplio de los procesos de construcción social (Gál. 4: 19; Col. 3: 9-11), vale decir en la cultura.

La educación cristiana es, por eso, un proceso formativo mediante el cual la iglesia es formada en la fe de Cristo, con el propósito de cumplir eficazmente la misión (Mt. 28: 18-20; Hch. 5: 52). Al hacerla, toda la iglesia se involucra en un proceso de transformación social, en el marco de un proyecto histórico más amplio. Vale decir que la educación cristiana se da en medio de los avatares de la cultura nacional e internacional.

Por medo de la educación cristiana se forja una identidad nueva. Se trata de la formación de una identidad por la vía de lo religioso (Hch. 17: 6; Ef. 2: 11-22).

1.2. La cultura andina

Entendemos por cultura, de modo general,

> ...el conjunto de creaciones del hombre para satisfacer sus necesidades económicas, sociales, religiosas, políticas, educacionales, científicas, técnicas, etc., en cualquier rincón de la tierra, incluso sin la práctica de la escritura y la lectura [1].

Pero la cultura puede definirse también como

> ...el conjunto de valores materiales y espirituales, así como de los procedimientos para crearlos, aplicarlos y transmitirlos, obtenidos por el hombre en el proceso de la práctica histórico-social [2].

Puesto en estos términos, puede decirse que las diversas configuraciones sociales, económicas y territoriales definen la cultura de un pueblo. Desde este punto de vista, la cultura andina sería el resultado de la estructuración de los pueblos que habitan los Andes. Se trataría, entonces, de su producción material y espiritual, generadores de una identidad del mismo tipo como podría ser, por ejemplo, la identidad peruana.

---

[1] Víctor Domínguez Condenzo, *Heroica resistencia de la cultura andina: deslindes sobre la educación del pueblo.* Cusco, Centro Regional de Estudios Andinos, 1988, págs. 2s.

[2] Rosental-Judin, *Diccionario filosófico.* Rosario (Argentina), Ed. Universo, 1973, pág. 98.

1.3. La pregunta fundamental

¿Cómo puede la educación cristiana contribuir adecuadamente al proceso de la formación de la cultura e identidad nacionales?

Esta es, a mi juicio, la pregunta que nos pone en situación de sostener una discusión fructífera en esta ocasión. Pero antes es necesario entender qué es lo andino precisamente, y si es posible reconocer hoy una cultura andina, diferente de la cultura occidental.

1.4. Culturas coexistentes

El Perú, se sabe, es un país pluricultural y multilingüe. Pese a su unidad política, el Perú continúa dividido por su geografía, por su historia, por su tecnología y, consecuentemente, en el país coexisten por lo menos cuatro culturas distintas, dos de origen occidental y dos de formación nacional:

—*La cultura moderna:* es la que comparte la tecnología y los valores de la llamada cultura occidental y se da, sobre todo, en las grandes ciudades del país.

—*La cultura tradicional:* es la cultura de las masas campesinas, de la mayoría de las poblaciones pequeñas y aun de los llamados "pueblos jóvenes", que se han formado en los suburbios de las grandes ciudades; por su tecnología y sus valores puede considerarse una cultura de transición hacia la cultura occidental.

—*La cultura andina:* es la cultura de los campesinos de la sierra descendientes de los habitantes del imperio de los Incas y que conservan rasgos económicos y culturas peculiares, tales como el hábitat serrano, la lengua quechua, la organización social, etc. Aunque muchos de esos rasgos sean españoles por su origen, su "legitimación" puede considerarse indígena llegando a ser, *a posteriori*, rasgos distintivos del mundo andino.

—*La cultura selvática:* es la cultura propia de los grupos indígenas de la Amazona, que han observado una relativa independencia desde la llegada de los europeos y mantienen formas propias de organización (lengua, religión, economía, gobierno tribal, etc) [3].

En el Perú, pues, siguen coexistiendo, con matices, estas cuatro culturas, y no obstante la multiplicación de los medios de comu-

---

[3] Manuel M. Marzal, "Evangelio y mitos populares: ¿es posible una iglesia indígena en el Perú?", en *Panorama de la teología latinoamericana*, vol. II. Salamanca, Sígueme, 1976, págs. 142-145.

nicación aún se mantienen como entidades con rasgos y personalidad propios. Naturalmente se han dado cambios en su configuración, en estos últimos años, en especial en la relación entre la cultura andino/selvática y la moderna, que ha producido lo que algunos llaman la "cultura chicha" y la "cultura chola".

Como quiera que sea, parece ser que un rasgo común de estas culturas es la no renuncia a la modernidad y sus promesas, pese a sus consabidos fracasos.

2. Primera parte: lo andino como problema

Según Roberto Miro Quesada, en un artículo fundamental titulado "Crisis estructural y cultura nacional", lo andino [4] —a partir del siglo XVI— ha sido constreñido y vejado por lo que, para los grandes intérpretes de la cultura nacional como Basadre, Víctor Andrés Belaúnde, González Prada y Mariátegui, lo indígena ha sido el problema sociológico número uno del país.

Hoy lo sigue siendo, dice Miro Quesada,

> ...aunque ahora el nudo gordiano de nuestra nacionalidad no se ate —ni se desate— en la persistencia de la cultura andina y sus valores, sino más bien en el proceso de desandinización por el que está atravesando.

Voy a citar en extenso a Miro Quesada, porque me parece que sus planteamientos nos permitirán enfocar mejor el problema. Indigenistas como Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas han sintetizado en sus escritos una voluntad del pueblo andino respecto de su relación con la cultura occidental.

Todos ellos entendieron la presencia occidental como una realidad irreversible, puesto que es esa formación cultural la que, amparada en proyectos políticos de denominación, impone las reglas del juego.

La presencia europea se afianza aún más al proponerse la formación de una nación mestiza (concepto occidental). Es decir, la conexión entre unidad territorial y unidad idiomática —la nación— es un concepto netamente occidental y renacentista.

La principal preocupación de Garcilaso es el diálogo intercultural expresado en el lenguaje. La relación quechua/castellano concentra, entonces, toda la problemática, de ahí que sea preciso intermediarla. Afianzar el castellano como lengua unificadora,

---

[4] *Socialismo y Participación* (Perú) No. 41 (1990), págs. 23-29.

pero a partir de una cabal comprensión del quechua; o sea, parametrar el castellano a partir del quechua.

Al ser asumido como programa, Garcilaso admite la hegemonía de Occidente. Para él hay que jugar su juego si queremos subsistir, no obstante ese encuentro Andes/Occidente no puede ser dejado al azar, sino que precisa de una intermediación que, en términos modernos, debemos entender como la propuesta de un programa político.

Si para Garcilaso la construcción de la nacionalidad se asienta en un hecho negativo: la invasión española, para Guamán Poma la preocupación es la misma, la relación intercultural expresada en el lenguaje: los indios deben conocer el castellano.

Aunque Guamán Poma desecha el mestizaje por ser una amenaza a la identidad andina, su visión andina de la historia no le impide incorporar aquellos valores nuevos que considera esenciales: la escritura y el cristianismo, aunque pretendiendo andinizarlos.

Eso significa que el enfrentamiento con España ya no será armado sino ideológico. De ese modo, la restitución del orden empieza por la escritura: el rey español después de leer su carta, restituirá la tierra a sus antiguos dueños y el pasado quedará restaurado.

Para Guamán Poma, entonces, el futuro es volver al pasado, y ese movimiento pasa a través de Occidente.

Para Mariátegui, expresándose en otros términos, el cosmopolitismo es el paso previo a la nacionalidad. Lo occidental es el punto de partida. Su reivindicación de lo andino no será una restauración, de ahí que lo nacional sea percibido como el encuentro de lo andino con lo occidental.

El Perú, para Mariátegui, es una posibilidad a partir del replanteamiento de las relaciones interculturales. Y ese replanteamiento pasa a través del socialismo, lo que significa que la construcción de lo nacional es un programa político.

Para Arguedas, la principal preocupación es la comunicación intercultural, base de toda identidad; y esta comunicación se da en el lenguaje, que debe ser el castellano. Sin comunicación no hay identidad, por eso en el Perú nadie la tiene y es un proceso a construirse a partir de un punto de encuentro: el idioma.

Sin embargo, para Arguedas no se trata ya de que lo andino asimile lo occidental, sino que se apropie de él: lo andino tomando por asalto lo occidental para reformularlo desde una óptica andina que se desandiniza. En esa reformulación se cruzan dos ejes: lo occidental y lo andino, y la clase dominada.

En ese proceso el mito juega un papel importante, pero negativo. El mito tiene la dificultad de ser un lenguaje de inter-

pretación de la realidad, no obstante no es articulador de una práctica de cambio.

> El mito le da al indio armas para defenderse de la desestructuración de su cultura, pero no le da armas para combatir al opresor. Le permite la conservación de la cultura andina, pero no le deja expandir sus potencialidades.

Por eso, tanto para Arguedas como para los otros que he citado, la identidad nacional no es tanto la síntesis de las diferencias, cuanto el encuentro de complementariedades ya que es un proceso irreversible.

El inmigrante ya no es, en esta perspectiva, un desplazado, sino un colonizador; el hombre del campo conquista la ciudad. Se pasa así de lo étnico a lo clasista, en la comprensión de estos pensadores.

En síntesis, quedan claras por lo menos tres cosas en el pensamiento de estos escritores:

1) La presencia occidental es un hecho irreversible que ha logrado conformar una matriz cultural donde lo occidental no es el único componente, si bien es el que comanda la matriz.
2) La nacionalidad es una instancia por construirse a partir de la opción modernizadora que el Occidente supone, al menos en teoría.
3) La cultura andina vive un proceso de transformación permanente. Sin embargo hay otros dos hechos que agudizan más el problema.

Primero, que España no fue portadora de esa modernidad occidental que se abría paso con el capitalismo europeo, y se ancló en una feudalidad ideológica que traspasó a América.

Segundo, que la sociedad andina, por su parte, hasta el siglo XVI no había logrado implementar un Estado normativo y hegemónico, producto de la estructura endogámica del sistema de parentesco de los Andes; todo lo cual posibilitó la entrada de los valores españoles con gran rapidez: los vencidos asumen aquellos valores por provenir de los vencedores. Esas condiciones sociales y políticas de la cultura andina del siglo XVI, fueron los factores que propiciaron su entrada no en la modernidad occidental, sino en la feudalidad ideológica española. Por consiguiente, a partir de ese momento la ideología andina se restructurará desde la óptica española.

Según Miro Quesada, eso significa que

...lo que durante cinco siglos hemos tenido como característico de lo Andino, ha sido en buena parte la visión feudal española de lo Andino. Más exactamente, lo que la feudalidad ideológica española quiso que fuera lo Andino. Y todavía más, la ideología Andina se asumió a sí misma desde aquella óptica ibérica del siglo XVI.

Por eso, nuestra dependencia de Occidente nunca significó un acceso a la modernidad, ni en el siglo XVI con España, ni con respecto a los Estados Unidos a inicios del presente siglo.

No puede extrañarnos, por lo tanto, que la ideología oficial de turno se haya esforzado por mantener, durante estos cinco siglos, las condiciones de ese pre-capitalismo; vale decir, la opción de mantener "puras" aquellas raíces andinas que los españoles fundaron en el siglo XVI.

Un aparente cambio se produjo a mediados del presente siglo, cuando el sistema oligárquico de gobierno empezó a deteriorarse. La pequeña burguesía urbana que lo reemplazará, deberá cambiar de postura frente a la cultura andina. Ahora los valores andinos serán asimilados a un discurso que los acepta positivamente. Lo que antes era malo ahora es bueno, no obstante en el fondo se trata de lo mismo: mantener a la cultura andina en aquellas raíces que se inauguran en el siglo XVI.

Así, la pequeña burguesía que surge a partir de la década de 1960 se vuelve más papista que el Papa, convirtiéndose en una defensora acérrima del andinismo que heredó de la oligarquía. Como el pueblo andino empieza a moverse, como consecuencia del proceso urbanístico y de industrialización, es preciso controlar ese movimiento. Para controlarlo convertirá los valores andinos en folklore y pieza de museo y, aún más, apoyará la gestión de una vuelta al pasado de la sociedad andina para perpetuarla en el atraso e impedirle su acceso a la modernidad.

Pero, al parecer, el pueblo andino ha caminado más rápido que los ideólogos y soñadores utópicos de la restauración. El pueblo andino ha entendido que ha llegado la hora de desatarse de aquellos intereses occidentales que miran con nostalgia un pasado remoto al cual ya es imposible regresar.

Su experiencia migratoria hacia Lima es la que ahora está determinando conductas culturales que inauguran nuevas relaciones sociales y económicas en este país. En palabras de un antropólogo, los migrantes serranos han conquistado el mercado y han generado nuevas relaciones sociales y culturales a más de un analista.

La cultura andina actual no sólo está en proceso de desandinización por la fuerza de los cambios, sino que ella misma

está interesada en su desandinización. Está experimentando una transformación de una identidad, y con ello estaría dando pie para dar los primeros pasos hacia la formación de una identidad nacional.

El proceso de desandinización debe ser bien entendido.

Si lo andino realmente existente es sobre todo una construcción de la feudalidad española, lo que hoy en día se estaría desandinizando no sería otra cosa que aquella feudalidad ideológica. La actual idiosincrasia andina es el producto de la asimilación —en mucho— de la idiosincrasia española. Incluso el mismo *sistema de reciprocidad andino* ha servido muchas veces de instrumento para el mantenimiento de una sociedad vertical y autoritaria, patriarcal y discriminatoria de la mujer.

No obstante, los más importantes cambios experimentados en la identidad andina del presente siglo, han provenido de un nuevo actor: las mujeres migrantes quienes, a pesar de ser ellas también portadoras de una cultura de dominación, han inaugurado nuevas prácticas que apuntan a una horizontalidad social en el país. Esto quiere decir que el núcleo de la matriz de cambio cultural está centrada, en la actualidad, en la acción y la visión femenina de la marginalidad migrante de provincia, y en otros sectores teóricamente débiles de la sociedad.

Así pues, si es verdad que lo andino hoy no es el equivalente exacto de lo andino en el siglo XVI, cuando nos planteamos la relación entre la educación cristiana y la cultura andina, no debemos perder de vista que esta última y también la educación cristiana no son estáticas y viven un proceso de cambio, al mismo tiempo que se acepta su transformación.

¿Qué significan estas consideraciones de lo andino para una educación cristiana? ¿Cómo contribuye la educación cristiana a la transformación (o mantenimiento) de la cultura andina?

La experiencia del pasado, del proceso que vivió la educación teológica en el país, por ejemplo, bien puede iluminarnos para encontrar posibles caminos para la contribución de la educación cristiana a la cultura andina [5]. Sin embargo, lo que haremos en esta oportunidad es señalar las condiciones y necesarios cambios que deben experimentar las prácticas educativas cristianas del presente con el propósito de enriquecer nuestras culturas y transformarlas de camino a mejores condiciones sociales de vida.

---

[5] Véase mi ponencia: *Situación y perspectivas de la educación teológica en el Perú*. Lima, Instituto Peruano de Estudios de la Religión, 1991 (reeditada).

3. Segunda parte: lo moderno como problema

En la vida cotidiana peruana el tema de la modernidad ha sido discutido por varios intelectuales, a propósito de los cambios percibidos o anhelados en los procesos sociales del país especialmente en las últimas cuatro décadas. En particular a propósito de posturas políticas que —ante la imposibilidad real de cambios cualitativos en la economía nacional— plantean un retorno radical al modo de producción comunitario, esto es, un retroceso o una permanencia en las formas de vida anterior al modo de producción capitalista.

De otra parte, la modernidad ha sido discutida también en relación con la religión. La intensificación de la *religiosidad popular* y su relación estrecha con la cultura tradicional, ha puesto en cuestión la existencia de una tal modernidad en nuestro territorio, o, por lo menos, ha insinuado una *crisis* en el mismo proceso de la modernidad frente a la cual la *sabiduría popular* se presenta si no como una alternativa, como una nueva lógica. Hecho que invita a plantear el tema *modernidad/post-modernidad* en términos de la cultura y de la interpretación de los sistemas culturales vigentes y sus vínculos culturales socio-religiosos.

Un tercer ángulo en que se sitúa la discusión *modernidad/post-modernidad* tiene que ver con la interpretación del *tiempo*, y por extensión, con la interpretación de la *historia* en categorías de *tiempo, espacio y acción humanas*, frente a la cual la Iglesia y la religión convergen a la vez como sujeto y objeto de comprensión histórica. La vigencia o la caducidad de lo religioso en nuestra época contemporánea recuerdan el antiguo debate sobre la *secularización*, como uno de los componentes de la modernidad tratando de imponerse en nuestro tiempo en feroz lucha con la religión y sus referentes últimos.

Se trata pues, en el fondo, de un problema de *hermenéutica* a partir de constataciones concretas de la vida y del entorno, así como de *posiciones éticas* sostenidas en interpretaciones previas respecto del complejo de sistemas culturales que habitamos y producimos.

Naturalmente, nos interesa reflexionar teológicamente la propuesta del proyecto modernizador, lo mismo que verificar su vigencia o su caducidad. Importa también uno de los ejes centrales de la discusión, a saber, la cuestión sujeto moderno, esto es, de los actores sociales de quienes se puede predicar que son o no modernos, o quienes, escapando de esa espiral, son gestores de "otra modernidad", clara y distinta.

Por ello, y en virtud de la complejidad del tema, les propongo iniciar el diálogo atendiendo a cuestiones que a mi juicio son definitivas:

1) ¿De qué modernidad hablamos cuando aludimos a lo moderno o lo post-moderno?
2) ¿Cómo caracterizar la fisonomía de nuestra sociedad y cultura peruanas actuales?
3) ¿Existe en nuestro país algún proyecto de modernidad que justifique nuestra reflexión y caracterización como "modernos" o post-modernos?
4) De ser lo que fuéramos, ¿qué consecuencias éticas, vale decir pastorales, se derivarían de ese hecho?

El problema puede plantearse asimismo de otros dos modos posibles:

En primer lugar: ¿cómo caracterizar el tipo de sociedad en que vivimos hoy, en el Perú? ¿Es el Perú un país moderno, post-moderno, o tradicional? ¿O transitamos esas tres posibilidades indistintamente y al mismo tiempo? ¿O es que no vivimos ni transitamos estos caminos, pues la fisonomía del Perú es otra y distinta que escapa a tales categorías? ¿Qué condiciones objetivas y subjetivas son necesarias para caracterizar nuestra cultura y sociedad actuales?

¿Hay *otra modernidad* que no es ni la modernidad clásica ni la tradición estática, como ha sugerido el sociólogo Carlos Franco, para el Perú?

En segundo lugar: ¿qué consecuencias para la acción de la Iglesia se seguirían del hecho que vivamos hoy en Perú *otra modernidad* que no es ni *moderna*, en el sentido clásico de "lo moderno", ni tampoco post-moderna ni tradicional?

Empecemos con la primera cuestión: ¿de qué modernidad hablamos cuando aludimos a lo moderno y lo post-moderno?

3.1. Edad moderna y "modernidad"

Para empezar, debemos distinguir ante todo Edad moderna de *modernidad*.

Por *Edad Moderna* se entiende el tiempo que transcurre aproximadamente desde el siglo XV hasta la Revolución Francesa de 1789 y las guerras napoleónicas subsiguientes.

La *modernidad*, en cambio, es un vocablo que ha venido a significar una actitud ideológica muy compleja que fundamentalmente consiste en:

1) un *antropocentrismo secular* por el cual el ser humano se hace la única medida y fundamento de todos los valores, sin dependencia de Dios;
2) confía en que el *conocimiento racional* y científico le concederá un proceso de bienestar material indefinido y la formación de sociedades más humanas;
3) ve en la *economía debidamente racionalizada y desarrollada* la infraestructura de una sociedad feliz;
4) margina *lo religioso* a los límites de la intimidad por considerarlo una ilusión consoladora o un sentimiento subjetivo; y
5) propugna una *ética secular y racional* que atiende casi exclusivamente a los valores de la justicia y los derechos humanos, en tanto expresan sus sentimientos más profundos de libertad y realización humanas.

Tal actitud ha seguido un proceso largo y complicado que cristalizó principalmente en lo que conocimos como la *ilustración*, el *liberalismo*, el *cientismo* y el *positivismo* de los siglos XIX y XX. Sin embargo, hoy, a pesar de que se habla de la *crisis* [6] de la modernidad (o de la post-modernidad como superación de esa crisis), el hecho es que nuestras sociedades siguen viviendo, en gran parte, de los postulados de la modernidad, ya sea como un "espíritu" que anima cambios en las estructuras tradicionales, o como la evocación del estilo de vida ideal (burgués) a ser imitado.

Para referirnos sólo al primero de estos movimientos —la ilustración—, debemos distinguir por lo menos las dos formas que tomó este movimiento en el siglo XVIII:

a) El movimiento de la ilustración como *autonomía de la razón de cualquier imposición desde fuera*, movimiento que empieza con Kant y termina con la crisis del cristianismo y del positivismo lógico.
b) La ilustración como *autonomía del ser humano entero* con respecto a las estricturas alienantes, movimiento que empieza con Marx y se puede seguir hasta la teoría de la escuela de Franckfort en Alemania.

La primera (la de Kant) busca el esclarecimiento de la verdad ante la razón universal y posteriormente ante la razón histórica (con Hegel), con prescindencia de la *revelación*.

Y la segunda (la de Marx), busca la verificación de su verdad ante la necesidad de transformación de estructuras alienantes, a

---

[6] José Míguez Bonino, en su artículo "Historia y misión", se ha percatado con lucidez de esa crisis y ha señalado su confluencia con la crisis del proyecto.

partir de la *crítica de la religión* como factor básico de la alienación humana (Freud, Feuerbach y Nietzche).

Es bien conocida la definición de Kant sobre la ilustración en el texto célebre de su filosofía de la historia:

> *La ilustración* consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él. Sin la conducción de otro, ¡*sapere aude!*, ¡ten valor de servirte de tu propio entendimiento... Sin embargo, para esa ilustración sólo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón en cualquier dominio.

De este modo, para Kant, la ilustración significa la entrada de la humanidad en su mayoría de edad gracias al libre uso de su razón. La razón y la libertad le permitirán liberarse de toda tutela, en especial la religiosa.

Por su parte, describiendo el avance de la humanidad, Hegel la dibujará del siguiente modo:

> Frente a la fe en la autoridad se planteó la autoridad del sujeto sobre sí mismo, y las leyes naturales fueron reconocidas como lo único que vinculaba lo exterior con lo interior, se argumentó en contra de todos los milagros, pues ahora la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas; el hombre se encuentra en ellas en su propio terreno y sólo vale aquello que le es propio, el conocimiento de la naturaleza lo hace libre. Después el pensamiento se dirigió también a la faceta espiritual: se consideró que el derecho y la moralidad objetiva se fundaban en el suelo presente de la voluntad del hombre, mientras que antes estas cosas existían únicamente como mandamiento de Dios impuesto externamente... a estas determinaciones universales fundadas así en la conciencia actual a las leyes de la naturaleza y al contrario de aquello que es justo y bueno se les ha dado el nombre de Razón. A la efectividad práctica de esas leyes se ha llamado Iustración [7].

En ambos casos, la razón fundamental del movimiento radicó:

a) en la constitución del sujeto como un ser libre (emancipado de toda tutela o control (autoridad) que lo encierre en un círculo

---

[7] G. F. Hegel, *Lecons sur Philosophle de l historie*. Paris, 1967, págs. 336s.

de hierro, o que lo haga prisionero de una ideología, ya sea ésta de índole religiosa o filosófica); y

b) en la promoción de un modo de vida consecuente con esa búsqueda.

Así, pues, cualquier discurso sobre la "modernidad" tiene que tener presente *estas características básicas que configuran la producción cultural o la generación de un régimen social denominado como moderno, post-moderno o tradicional pre-moderno.*

Los rasgos identificadores de la modernidad son, pues:

1) La autonomía del ser humano entero y su desligamiento de la tutela religiosa, de toda forma de alinenación.
2) La autonomía de la razón para pensar y crear una sociedad feliz, con igualdad de derechos y bienestar común, expresada en un proyecto de sociedad diferente a la tradicional.

Es sobre este telón de fondo (histórico) y de este marco conceptual que hablamos de modernidad/post-modernidad o de la "otra modernidad", pretendidamente diferente al tradicional proceso modernizador de nuestra cultura y sociedad peruanas.

3.2. Los proyectos de modernidad

Así, "se disputan hoy dos proyectos de modernidad" en la conciencia colectiva y la preferencia política. Uno se reclama *democrático, liberal y privatista,* y el otro *democrático, nacional y popular.*

Cualquier revisión de sus contenidos, nos indica las notables propuestas en los decisivos campos de la organización de la economía y la dirección del desarrollo, la estructura del Estado, la construcción de la democracia, el sentido de la "cultura nacional" y las relaciones del Perú con la economía y el poder internacionales.

Como es evidente, estos dos proyectos de modernidad son promovidos por diferentes actores partidarios, convocan y movilizan a distintos grupos sociales, se encarnan en liderazgos nacionales contrapuestos y concluyen expresándose en alternativas y conflictivos discursos políticos y religiosos y variados estilos de acción. Al abrigo de las circunstancias del presente, estos dos proyectos ocupan todos los espacios del debate nacional y la opinión pública, no sólo imponiendo el reconocimiento de sus decisivas diferencias, sino exigiendo de los ciudadanos una toma de posición o una elección optativa entre ellos.

Con todo, y teniendo claras sus diferencias, estos dos proyectos de modernidad comparten la característica común de formar parte

de la población incluida en la estructura productiva, el régimen político y la organización del Estado generados por el frustrado proceso de modernización en los años cincuenta, cuando empezaron las masivas olas migratorias del campo a la ciudad, que es cuando abortó definitivamente el proceso modernizador.

Dicho en otras palabras, los grupos sociales generadores de ambos proyectos no forman parte de la vasta población *excluida* de los beneficios visibles de la modernidad, o sea, que los grupos sociales de las culturas andina, selvática y tradicional, no han sido los actores principales de la escena pública del *proceso modernizador* iniciado ya antes del decenio de los cincuenta, y del cual el *protestantismo de la primera época de implantación* en América Latina fue uno de sus impulsores, junto con el catolicismo de nueva cristiandad en los comienzos de la República en el Perú.

Es conocida la coincidencia de ambos procesos religiosos en la promoción de un *proyecto modernizador* durante los siglos XVIII (finales), XIX y mediados del XX. No vamos a hablar aquí de la empresa modernizadora de estas dos vertientes del cristianismo (protestante y católico) y del *régimen liberal* en el que se inscribieron, sino sólo recordar que el tema de la modernidad tiene (como historia de las ideas y proyectos socio-religiosos) una historia ya madura.

3.3. El rol de la religión en esos proyectos

Los dos proyectos de modernidad a los que aludimos aquí —el democrático liberal, y el democrático popular— tienen desde luego su inspiración en el movimiento de la primera y de la segunda ilustración, respectivamente (Kant y Marx), y han sido impulsados en su debido momento por las tres principales vertientes del cristianismo latinoamericano: el catolicismo, el protestantismo y el pentecostalismo, cada uno representando un interés particular.

Durante todo el siglo XIX, tanto el "catolicismo de nueva cristiandad" como el "protestantismo histórico" coincidieron en la gestión de un proyecto liberal caracterizado por la afirmación de la democracia, la economía liberal, la libertad religiosa y el Estado laico. Enfilaron así, en una única empresa modernizadora de la sociedad.

Nadie puede negar los beneficios que esta empresa trajo para la educación, la reforma constitucional y la integración de grandes poblaciones a la civilidad y a los beneficios de la era moderna. Pero tampoco se puede negar que el resultado fue el visible fracaso en la transformación estructural de la sociedad, una elitización de la educación pública, y un apoyo casi abierto a la implantación

del régimen neo-liberal y de explotación de nuestras riquezas nacionales. Por eso, la coincidencia del ingreso del protestantismo en nuestro territorio con la afirmación del poderío inglés en el siglo XVIII y comienzos del XIX, no fue casual ni providencial, y menos aún neutral.

Tampoco fue casual el ingreso de los pentecostalismos en el siglo XX (1919) y su coincidencia con la recomposición del sistema internacional, ahora bajo la hegemonía de los Estados Unidos.

En todos los casos, los tres proyectos religiosos —el católico, el protestante y el pentecostal, por una suerte de necesidades que no es el caso explicar aquí— sirvieron de acicate para la promoción y el fracaso del proyecto modernizador, hasta 1950. Mientras tanto, y a la par con las latentes religiones aborígenes, unos actores andinos eventualmente desplazados del proyecto modernizador emprendían, *con y sobre la base de* su proceso, la configuración socio-cultural del país.

Quiero decir, que abrirían una nueva etapa en la historia nacional que podríamos calificar, con el sociólogo Carlos Franco, como de *otra modernidad*, que en rigor no recoge ni la tradición de la democracia liberal y privatista ni la tradición de la democracia nacional y popular, y que va a forjar —según él— la nueva plebe urbana, y yo diría como posible nuevo sujeto hegemónico a largo plazo.

La hipótesis de Carlos Franco de que existe en efecto otra modernidad promovida por los migrantes andinos, nos facilita el ingreso a nuestra tercera pregunta: ¿existe en nuestros países andinos algún proyecto de modernidad que justifique una caracterización de la sociedad como moderna o post-moderna?

En su ensayo titulado *Exploraciones en "otra modernidad": de la migración a la plebe urbana* [8], el sociólogo Carlos Franco ha sugerido que la migración iniciada en la década de los cincuenta es, de una parte, el signo visible del fracaso y conclusión del tradicional proceso modernizador verificado en nuestro país desde los albores de la República, y de otra, el acto y proceso fundador de una modernidad radicalmente nueva.

Su interpretación de esta experiencia fundadora como "otra modernidad" en el Perú, se basa por lo menos en seis hechos:

1) En el modo como la migración iniciada en la década de los cincuenta afirma un carácter de ruptura con la sociedad rural. Esto es así porque, a diferencia de las anteriores migraciones, los migrantes de los años cincuenta no pertenecieron a las élites señoriales avencindadas en las principales capitales y provincias serranas y

[8] Lima, CEDEP, 1992, 38 págs.

costeñas, que enviaron a sus hijos a Lima entre la primera y la segunda época del siglo. Tampoco pertenecieron a las clases medias urbanas de comerciantes de esas mismas capitales y provincias, que entre los años treinta y los cuarenta alentaron a sus hijos a desplazarse hacia la capital. En su lugar, estos migrantes de los cincuenta en adelante provinieron en su vasta mayoría de las comunidades campesinas y de las familias de siervos, peones y yanoconas de las haciendas situadas en las provincias más pobres, en los valles interandinos y en los pisos ecológicos más altos de los Andes.

La otra diferencia es que no concluye concentrándose exclusivamente en Lima, sino que invade, como se sabe, a las varias capitales de la costa y de la sierra y, en la década de los ochenta, a la ceja de selva.

Una tercera diferencia —y esta más decisiva aún— es el masivo contingente poblacional que se desplazó del campo a la ciudad, que envolvió literalmente a millones de peruanos en el curso de dos o tres décadas.

Este hecho masivo, continuo y mayoritario es el modo de expresión de la *ruptura histórica más importante* de la sociedad peruana del presente siglo, y que en definitiva no sólo divide nuestra visión del siglo entre la épocas de la sociedad rural y la sociedad urbana, sino que abre las más decisivas tendencias y direcciones de la evolución del país.

La escisión entre la población que permanece y la que migra comporta una ruptura en el corazón de las orientaciones valorativas, los patrones conductuales, los modos de la conciencia y la práctica social que dotaban de los sentidos a los más últimos y subjetivos mecanismos gobernantes de la evolución del país.

2) En la liberación que produjo de la subjetividad de millones de peruanos del determinismo de la tradición. En efecto, el segundo gran hecho es la liberación de la subjetividad de millones de peruanos del determinismo de la tradición, que se produjo cuando tomaron la decisión de migrar.

Franco lo explica así:

> Una vez situado en la perspectiva subjetiva en la que se procesa la decisión de migrar, no es posible creo yo, definir lo ocurrido en la mente y el corazón de los migrantes sin indagar en el significado humano de sus experiencias de "abandono", "partida" o "descubrimiento", sin auscultar el delicado balance de sí mismos, su grado de auto-confianza y su capacidad para emprender el viaje a lo desconocido... lo único que puedo decir es que, en el momento dramático de ese proceso simultáneamente sentimental y racional, ellos optaron por inmigrar.

Una vez conocida su decisión, sin embargo, uno puede legítimamente inferir que:

—entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos, se decidieron por sí mismos;
—que entre el hábito y el cambio, se inclinaron por el cambio;
—que entre la seguridad y el riesgo, optaron por el riesgo;
—que entre el pasado y el futuro, eligieron el futuro;
—que entre lo conocido y lo desconocido, se aventuraron por lo desconocido;
—que entre la continuidad y el progreso, prefirieron el progreso;
—que entre permanecer y partir, partieron.

Así, al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva por *partir*, cientos de miles de o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos, en las últimas décadas se autodefinieron como "modernos", es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en "hombres libres". Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra.

3) En su construcción de un nuevo sentido del espacio y el tiempo. Hasta el decenio de los cincuenta, la narrativa literaria de los indigenistas y las crónicas periodísticas de la época incluían frecuentes referencias a la "vastedad del horizonte", la "lejanía de las distancias", la "soledad de los caminos", el "aislamiento de los caseños", en suma, el enraizamiento al territorio, el inmovilismo geográfico y la servidumbre al suelo natural.

La migración, aunque no sólo ella, contribuyó a cancelar esa percepción. Las multitudes que se lanzaron a los caminos no sólo construyeron la cultura de "la góndola" y el "camión interprovincial". Ellas inauguraron las experiencias modernas del "partir" y del "llegar", transformaron lo lejano en cercano y lo desconocido en conocido.

Se tomó conciencia de que los caminos no solamente distancian sino que también acercan, de que las montañas y los abismos no sólo son objetos de contemplación absorta sino imágenes que se suceden con rapidez por la ventanilla del ómnibus...

Al cambiar la imagen del territorio, la migración modificó la percepción espacial del Perú en los migrantes y empezó a disolver —al decir de Carlos Franco— su secreta filosofía panteísta y animista. De ese modo, cuando cambió la percepción del espacio, el tiempo para ellos se sustrajo de su asociación "eterna" con la

naturaleza, para reinstalarse en su propio y voluntario movimiento migratorio.

El pasaje histórico de la "fijación a la tierra" al desplazamiento hacia un lugar de destino, está en el origen de la progresiva disolución en la mente de los migrantes de la concepción estacional y cíclica del tiempo, de la esperanza del entorno y del culto reverente del pasado. La propia experiencia que hizo del espacio el escenario de un movimiento de multitudes, contribuyó al reordenamiento subjetivo del tiempo, a su revaloración bajo la unidad de medida de las actividades realizables en su transcurso, a la resignificación del pasado y del presente en función del futuro como de los objetos y esperanzas que en él se encarnan. Su propia experiencia les enseñó que el tiempo no era más una lenta y larga espera manejable, una forma de medir y organizar su propio movimiento, una estructura clasificatoria de sus desplazamientos y actividades, de sus medios y fines, de sus planes y objetivos. La antigua *conciencia pasadista* se transformó en *conciencia prospectiva.*

4) En cuarto lugar, el progresivo cambio del significado del espacio y del tiempo tuvo profundas consecuencias en el mundo de los valores, actitudes y motivaciones de los migrantes, en sus estilos cognitivos y operaciones intelectuales, y en la orientación de sus estrategias conductuales. Las investigaciones psicoanalísticas de los años sesenta y setenta dan cuenta de profundos cambios operados en el referente conductual de los peruanos. Señalan un cambio en torno a los "tradicionalismos" y el "fatalismo", la "pasividad", el "familismo", y el aumento relativo de su "autoestima", "confianza", "apertura", "racionalidad", "activismo" y "optimismo".

Debido a este novedoso fenómeno de la migración, tuvo lugar en el Perú una diferenciación de la psicología social, el psicoanálisis cultural y la psiquiatría comunitaria de sus disciplinas matrices. Ellas se crearon como especialidades académicas e investigativas en confrontación con el mundo de la migración, dando lugar a nuevos temas, conceptos, hipótesis y taxonomías. Es el caso de las temáticas de los "Clubes provincianos" de Manguin, la tesis sobre la cholificación de Quijano, el síndrome de desadaptación del migrante de Seguin, los conceptos sobre la psiquiatría de Rotondo, los primeros análisis de Matos Mar sobre las barriadas, y más recientemente los estudios psicoanalíticos de la violencia de Rodríguez Rabanal.

5) En su capacidad para producir, o mejor dicho co-producir, los procesos de urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular del Perú actual. Quien quiera observe la evolución del Perú en los últimos 409 años reconocerá en la urba-

nización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular, cuatro de los más poderosos, profundos y complejos cambios de la fisonomía de nuestra sociedad. Cuatro grandes cambios que son inexplicables sin la migración. Estos cambios alteraron dramáticamente el modo de producción y de auto-generación de la sociedad peruana.

Estos cambios tuvieron como sujeto social fundamentalmente a los migrantes, quienes por el proceso mismo de su nueva identidad, se transformaron de sujetos migrantes en pobladores urbanos, productores informales, cholos emergentes, organizadores populares y ciudadanos políticos. En una palabra, la nueva *plebe urbana* por cuya mediación el resto de la población es rearticulada o atraída hacia un nuevo polo: la otra modernidad.

6) Y, finalmente, como consecuencia de todo ello, en la afirmación y transformación del sujeto migrante en poblador urbano, productor informal, cholo emergente, organizador popular y ciudadano político, gestor en suma de otra modernidad que es, en sentido hegeliano, la cancelación y superación de esta modernidad, para dar paso a una entidad que no es ni la misma ni radicalmente otra modernidad. De quedar justificada esta nueva configuración del país, estamos en camino de abordar la cuarta y última pregunta, la misma que resolveré solamente con enunciados teológicos que serán materia de discusión.

4. Consecuencias teológicas

¿Qué consecuencias ético-pastorales y teológicas se derivan de este hecho singular en nuestra historia peruana?

4.1. La cuestión del sentido de la experiencia humana de migrar

La iglesia tiene la misión de responder el interrogante implícito en la existencia misma del ser humano, esto es, el referente al sentido de esa existencia. *¿Qué busca el ser humano en lo más hondo de sí mismo, al tratar de satisfacer sus necesidades primarias y secundarias, por el mecanismo de la migración?*

Por medio de su misión o apostolado la iglesia muestra a los que no pertenecen todavía a ella, que los símbolos en que se expresa la vida de la iglesia son respuestas —en otro plano del lenguaje— a los interrogantes implícitos en su existencia misma como seres humanos. Ya que la iglesia es ella misma peregrina,

migrante, y por lo tanto desinstalada, transformada y transformadora, puede ser signo de caminos posibles para una tierra o sociedad nuevas, alternativamente a la presente. Es decir, que toda migración tiene en el fondo no sólo una experiencia de "salir", de "partir", de "éxodo", sino también la expectación de un punto de llegada, de la imaginación de un mundo nuevo, posible y construible, por ende, una esperanza y, tal vez, una utopía.

Fácil es entonces deducir cómo la iglesia, a partir de la experiencia de los migrantes, está en camino para mostrar el contenido de esa esperanza que el migrante busca sin saberlo.

A la pregunta de si ¿tiene la iglesia la misión y el poder de transformar el espíritu de esta "otra modernidad"?, debemos señalar lo siguiente:

1) La iglesia no puede ni debe pretender siquiera reemplazar la presente realidad por otra en términos de un cierto caminar (progreso) hacia la realización del Reino de Dios en la tierra.

La iglesia no puede esbozar estructuras sociales perfectas ni sugerir reformas particulares. Los cambios culturales se producen por la dinámica interior de la cultura. La iglesia participa en ella a veces con actuación predominante, pero entonces es una fuerza cultural en colaboración con otras y no la única representante de la nueva realidad en la historia.

2) La iglesia, en su misión profetica, es sí vigilante (rondera) de las estructuras dinámicas en la sociedad y socava al hacerlo sus poderes demoníacos. La iglesia juzga la cultura, incluyendo las mismas formas de vida eclesiástica.

Iglesia y cultura se interpenetran, no están una al lado de otra. El Reino de Dios, en cambio, incluye a ambas a la vez que las trasciende.

4.2. La relación intrínseca entre cultura y religión

La religión, decía Paul Tillich, es el estado de hallarse denominado por una preocupación última. Esa preocupación última formulada en términos del cristianismo, es Dios manifestado en Jesucristo, el verdadero Dios. Por lo tanto, Dios es el verdadero objeto de *preocupación última e incondicional*. Comparados con El, los demás dioses son ídolos, y sin El, idolatría.

El cristianismo puede sustentar ese carácter extraordinario en razón del carácter extraordinario en que se funda, es decir, "la creación de una nueva realidad dentro de las condiciones propias del predicamento del hombre". Jesús, como el portador de esa nueva realidad, está sometido a esa nueva realidad, está sometido

a esas nuevas condiciones, a la finitud y la ansiedad, a la ley y a la tragedia, a los conflictos y a la muerte. Sin embargo mantiene su victoriosa unión con Dios, inmolándose él mismo como Jesús, a él mismo el Cristo. Al hacerlo, crea la nueva realidad de la cual la iglesia es la encarnación pública e histórica.

De este hecho se deducen algunas consecuencias teológicas importantes.

1) La preocupación última de la religión la construye Dios, encarnado en Jesucristo.

2) "La iglesia es la portadora (depósito-*parádosis*) del nuevo ser Jesús". Como tal, la iglesia juzga al mundo por su sola presencia y, en consecuencia, ella misma es juzgada por el nuevo mundo.

3) Al haber una relación entre la iglesia y el mundo en el nuevo ser, toda fisura entre lo secular y lo sagrado desaparece. Así,

> el universo entero, es el santuario de Dios. Cada jornada de trabajo es un día del señor, cada comida, una cena del señor; cada alegría un regocijo en Dios. En todas las preocupaciones preliminares de la vida, está presente, consagrándolas, la preocupación última.

4) Una lógica consecuencia de esta verdad es que a partir de esta relación con el universo, la religión, como la preocupación última, es la sustancia que confiere significado a *la cultura*, y ésta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituyen la religión: "La religión es el contenido de la cultura y la cultura es la forma de la religión".

5) La religión se actualiza en las formas culturales existentes, tales como el lenguaje, el arte, la elaboración filosófica y los instrumentos de la cultura como la ciencia y la técnica.

Si la hipótesis de Carlos Franco es verdadera, o sea, que definitivamente estamos ante otra modernidad, iniciada y sostenida por la cultura andina, tenemos que concluir que todo el lenguaje de la religión debe expresarse en términos de esta "otra modernidad" si quiere ser pertinente u oportuna.

6) En consecuencia, la teología —en su método, contenido y derivaciones éticas— debe formularse a partir de esta ruptura radical de la constitución de un nuevo sujeto, del cambio de la noción del tiempo y del espacio, de la puesta en marcha de nuevos caminos para el Perú entero que no son ni el tradicional, ni el moderno en su expresión clásica, ni aun el post-moderno.

¿Qué relación puede establecerse, entonces, entre el cristianismo y la cultura?

4.3. Las relaciones posibles entre el cristianismo y la cultura

H. R. Niebuhr, en su libro *Cristo y la cultura* [9], ha propuesto una tipología de las posibles relaciones entre el cristianismo y las culturas, que todavía hoy pueden ser útiles como sintagmas para establecer una relación con la cultura.

Partiendo de la definición que Malinowski da de la cultura:

> ...ambiente artificial y secundario que el hombre superpone al ambiente natural y que comprende el lenguaje, las costumbres, las ideas, las creencias y las organizaciones sociales, los procesos artesanales y las técnicas heredadas, y los valores [10],

Niebuhr establece cinco respuestas típicas que el cristianismo aporta a su cohabitación con la cultura humana.

En ambos extremos se encuentra, por una parte, la respuesta negativa frente a la cultura, que exige una elección tajante entre Cristo y la cultura. Es el tipo llamado *Cristo contra la cultura*. Por otra parte, existe un reconocimiento de la concordancia fundamental entre la fe y la cultura, donde Jesús es considerado como un héroe de la sociedad humana. Es el tipo *Cristo de la cultura*, ilustrado en los tiempos modernos por los cristianos alemanes *(Deutsche Christen)* del tiempo de Hitler.

Entre esos dos extremos navegan los otros tres tipos.

El tercer tipo se titula *Cristo sobre la cultura*. Aquí Cristo es "el cumplimiento de las aspiraciones culturales y el restaurador de las instituciones de la verdadera sociedad". Este tipo sintético está ilustrado por el tomismo.

El cuarto tipo es el de *Cristo y la cultura en paradoja*. Aquí la dualidad y la autoridad incontestable de Cristo y de la cultura son reconocidas, no obstante también se acepta la oposición entre ellas y la solución será solamente más allá de esta historia. Lutero es el ejemplo de este modelo, con su teoría de los dos reinos.

El quinto tipo es el de *Cristo, el transformador de la cultura*, y se inscribe en la tradición de San Agustín y de Calvino. Aquí, la antitesis no desemboca ni en la separación del cristiano frente al mundo (como en el primer tipo), ni en la simple aceptación de la espera de una salvación transhistórica (como en el cuarto tipo).

---

[9] H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*. New York, Harper Torchilght, (1951) 1956, págs. 40-63.

[10] Malinowski llama "cultura" a lo que otros autores denominan "lo social". Lo que Niebuhr llama "cultura", conscientemente se designa por civilización. Christian Lalive D'Epinay, *El refugio de las masas*. Santiago de Chile, Ed. El Pacífico, 1968, págs. 140.

Cristo es comprendido como el que convierte al ser humano en su cultura y en su sociedad, transformándolos.

Se podría resumir en el siguiente cuadro:

1. Cristo "contra" la cultura:
—O Cristo o la cultura.
—Niega su propia cultura.
—Sublimiza la cultura de Israel.

2. Cristo "sobre" la cultura:
—La comunidad cristiana se convierte en modelo de cultura.
—Estima la "cultura cristiana" como superior a otras.

3. Cristo "y" la cultura en paradoja:
—El cristianismo y las culturas pueden convivir, pero sólo por conveniencia.
—La verdadera unidad se dará en el milenio.

4. Cristo, transformador de la cultura:
—Sigue el modelo de la encarnación de Jesucristo.
—El cristianismo busca "inculturarse" allí donde se encuentran aquí y ahora.

5. Cristo "de" la cultura:
—La cultura es considerada cristiana.
—Lleva al etnocentrismo y se opone al desarrollo de otras culturas.
—Puede llegar al etnocidio fácilmente.

A mi juicio, el tipo ideal es el de *Cristo, transformador de la cultura,* aunque porque, asumiéndola, la revalora y la transforma.

5. A manera de conclusión: para un aporte de la educación cristiana a la cultura andina

Ahora bien, ¿qué deben hacer las iglesias para que su sistema educativo, promotor de la fe cristiana, sea fiel a las raíces de la cultura andina y acepte críticamente las formas culturales actuales? ¿Para ser capaces de asumir el riesgo de crear un sistema educativo, fiel al Evangelio de Jesucristo y adecuado a las necesidades de los educando, aun cuando éste no sea inicialmente reconocido?

Hay por lo menos algunos pasos iniciales en este proceso que me permito ahora mencionar, únicamente en calidad de sugerencias para las iglesias evangélicas.

Educar en la fe cristiana es crear, con los valores del Evangelio, sobre todo un estilo de vida, un modo de vivir. Es abrir un camino nuevo allí donde las diversas rutas no siempre conducen a la vida en plenitud que forjó Jesucristo desde la cruz.

Dadas las condiciones actuales de nuestra educación cristiana es necesario:

1) Revisar nuestras historias denominacionales buscando encontrar una explicación que dé cuenta del proceso de inserción que vivió, y de los factores, externos e internos, que hicieron que ahora se ubique entre uno de los cinco tipos señalados por R. Niebuhr.

a) Revisar si su sistema educativo está orientado apenas a la *conversión* de la gente, sin transformar su entorno o cultura, o si, por el contrario, se esfuerza más por imponer un modelo diferente de vida asumiendo la cultura, pero sólo como un medio para afirmar la fe cristiana o un estilo social de vida.
b) Es necesario revisar el sistema educativo en sí mismo y ver si *los fines, objetivos, métodos, contenidos y recursos* utilizados fueron hechos pensando en responder a las reales demandas de la población con una cultura andina en proceso de cambio, o si, simplemente, fueron copia de modelos ya establecidos para otros contextos:

—¿Qué perfil de hombre y de mujer nuevos busca formar el sistema de educación cristiana de su denominación?
—¿Qué tipo de sociedad es la que se busca construir?
—¿Cómo se relaciona, frecuentemente, la iglesia con la sociedad civil y la política, y cómo se reproduce esto en el proceso educativo?

2) Es necesario e impostergable una reflexión y un análisis de la propia cultura, para ver en qué medida ha logrado ya una identidad propia y en qué medida favorece la formación de una identidad nacional, compleja y amplia, pero unida en un proyecto de nación más justa e igualitaria.

a) ¿Cuánto de lo que llamamos *cultura andina* es *andina*?
b) ¿Quieren volver realmente el hombre la mujer andinos a la sociedad andina del siglo XVI?
c) ¿Cómo debe ser un proceso de inculturación del Evangelio que no repita los mismos errores del pasado?

3) La educación cristiana se fundamenta en la misión de la iglesia y es una parte de ella. Por esa razón, es necesaria también una rearti-

culación de nuestro concepto de misión de modo que incluya en su programa evangelizador la transformación de la cultura, mediante:

a) La propuesta de un programa político de nueva nación [11], desarrollado por el pueblo.
b) La justa valoración de los elementos de la cultura andina.
c) La afirmación de una identidad nacional por sobre las identidades regionales, es decir, tomando como base éstas para procurar aquélla.
d) Estar atentos a la voluntad de Dios expresada en la voluntad del pueblo, acompañando el proceso de su transformación y democratización allí donde se dé. Se busca así el desarrollo de una misión integral.

4) Todo esto será posible, ciertamente, si avanzamos de la mera "resistencia" o "restauracionismo" a la "acción transformadora" del pueblo andino.

a) Ello implica, lógicamente, apoyar sus organizaciones y sus iniciativas.
b) Implica, también, un cambio en las estrategias eclesiales respecto de la asunción de la cultura andina y de los programas de celebraciones y contracelebraciones del V Centenario.
c) Implica, además, sobreponerse a la cultura occidental, asumiéndola, neutralizándola y superándola, mediante:

—*La transformación* de los útiles de la cultura tales como el idioma, la música, la danza, la escultura, incluso la misma religión, según la apuesta de Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui y Arguedas, y sobre todo, según la apuesta de los mismos migrantes andinos del Perú actual.
—*La desandinización* de lo andino promovido por los que no son andinos.
—*La reinterpretación* de los modelos culturales establecidos.

d) Implica, por otra parte, la empresa de una serie de programas económicos, sociales, políticos, religiosos y culturales que, como es natural, exigen una especializada planificación.

5) No está demás mencionar, finalmente, la necesidad de una renovación del quehacer teológico de las iglesias, mediante el cual se reinterprete

---

[11] Véanse las recomendaciones de los propios aborígenes reinterpretadas por Raúl Vidales, *Utopía y liberación: el amanecer del indio.* San José, DEI, 1986.

los contenidos fundamentales de la fe cristiana con la visión de la mentalidad, creencias, mitos, utopías y esperanzas de la cultura andina actual.

a) Esto supone la articulación de un proyecto teológico que asuma lo andino material y formalmente.
b) Supone, igualmente, la superación de los regionalismos y la apertura a los conocimientos universales, vale decir, la universalización de los valores de la cultura andina.
c) Supone, también, nuevos métodos de interpretación de la Biblia, de la fe cristiana, de la religión y de la historia nacional.
d) Implica el desarrollo de nuevos modelos o prácticas pastorales, más acordes a la cultura popular.
e) Implica, así mismo, la creación de nuevos espacios para la formación teológica de los miembros de las iglesias, o la conjunción de esfuerzos interdenominacionales para la creación de lo que podríamos llamar un "Seminario Teológico Unido" o una verdadera comunidad teológica.

Sesión V

La espiritualidad como criterio fundamental para afrontar las tareas pendientes en Abya-Yala

Capítulo I

Espiritualidad y antropología [1]: un diálogo con Leonardo Boff

Roberto E. Zwetsch

1. Introducción

Como muchos otros teólogos de mi generación, también yo fui alumno de Leonardo Boff. No directamente; sino a través de sus libros y su trayectoria teológica, pastoral, cristiana. Cuando todavía estudiaba en São Leopoldo, tuve la oportunidad de hacer un intercambio de estudios con un instituto de teología de la Arquidiócesis de Olinda y Recife, entonces dirigida por el obispo

[1] Este texto es una reformulación de un trabajo hecho para un diálogo con el teólogo brasileño Leonardo Boff con ocasión de un seminario realizado en el Instituto Ecuménico de Post-grado, en São Leopoldo, mayo de 1994.

monseñor Hélder Câmara. En 1974 vivíamos en Brasil bajo el tacón de la dictadura militar. Tuve la grata sorpresa de vivir en la periferia de la ciudad de Recife con el padre Reginaldo Veloso, conocido por su música y su trabajo junto a las comunidades eclesiales de base. En su casita bien sencilla, aprendí muchas cosas con él y la gente del barrio. Y leí teología noches adentro. Fue así que me encontré con el libro *Jesucristo liberador*, de Leonardo Boff, que tanta polémica ha causado. A cada capítulo, un asombro. Este hombre es un protestante, decía para mí. Por supuesto, no con la censura de la Sagrada Congregación para la Fe. Dos percepciones se grabaron en mi memoria:

1) La comprensión de Boff respecto de Jesús de Nazaret. Me impactó profundamente la exposición que hace de la humanidad de Jesús, la transparencia de su personalidad. Jamás me olvidé de aquella genial frase de Leonardo: "¡Humano así sólo puede ser Dios mismo!", que traducía el viejo latín *Ecce homo*. Si Boff hubiera errado en toda su teología, todavía esta confesión lo mantendría de pie y lo salvaría. ¿Ustedes desean saber quién es Dios, qué ha hecho por nosotros y qué desea de nosotros hoy? Ahí tienen la respuesta. Miren este Jesús. El es nuestro pasado, nuestro futuro, y aquél que en el presente nos llama a una vida verdadera.

2) La segunda percepción es más crítica. Y tiene que ver con el dogma eclesiológico. En aquel libro, Boff defendía que la Iglesia Católica Romana es "la articulación institucionalmente más perfecta del cristianismo". Tal afirmación para un protestante, aun abierto y de espíritu ecuménico, era demasiado. No era posible aceptarla. Después vino *Iglesia: carisma y poder*, donde se puede leer cómo Leonardo cambió su pensamiento. Podemos ver así cómo los caminos de la vida, y en ellos la acción del Espíritu Santo, van cambiando mentes y corazones.

Esta reflexión no pretende evaluar lo que Boff ha escrito y reflexionado sobre el tema "espiritualidad y antropología". Algunas lecturas sobre su obra permiten decir que sería necesario un largo trabajo para tal finalidad. Lo que pretendo modestamente es levantar algunos puntos y cuestionamientos a partir de la teología de Leonardo Boff en diálogo con otros teólogos de la liberación y miembros de nuestras comunidades de fe. Trabajo por lo tanto de manera más intuitiva que investigativa. Poéticamente, tal vez. Así mismo, espero colocar los términos de un problema que la Teología de la Liberación todavía no ha enfrentado con la profundidad necesaria: la cuestión del sujeto de la fe. Con esto, entro en el tema de la antropología.

2. Un extraño desconocido: el ser humano

En su estadía en São Leopoldo el año pasado, Boff presentó una ponencia pública para más de quinientas personas de nuestras escuelas y comunidades, en la cual dijo: "el destino de Jesús es el destino de todos nosotros". Una frase que resume toda una cristología bien elaborada. Tal vez en el libro *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, se encuentre su planteamiento más preciso de lo que entiende por teología de la cruz. Porque éste es el destino del Jesús histórico. Si queremos saber quiénes somos y quién es Dios, necesitamos mirar la cruz:

> Dios debe ser buscado *sub* contrario. Allá donde no parece haber Dios, allá donde parece que él se ha retirado: allá está máximamente Dios. Esa lógica contradice la lógica de la razón, pero es la lógica de la cruz. Esa lógica de la cruz es escándalo para la razón y debe ser así mantenida [2].

La antropología cristiana es antropología teológica. Por lo tanto, afirmamos que no es posible entendernos sin considerar la acción del mismo Dios, creador y salvador de la humanidad. Como ha escrito Milton Schwantes:

> Siendo la acción de ese Dios determinante para decir lo que somos, se hace necesario admitir que nuestra identidad no es suficiente o satisfactoriamente descrita si nosotros nos describimos. Nuestra autocomprensión o la percepción y descripción de lo que somos, en lo concreto y en detalles, no agota nuestro ser. Nuestra identidad no proviene unilateralmente de nosotros mismos, pero precisamente nos es atribuida, donada, concedida... nuestro hablar de Dios nos obliga a arriesgar una comprensión de las personas que cuenta decididamente con el agraciamiento divino [3].

Para saber, no obstante, quién es este Dios dador de gracia y misericordioso, hay que mirar la cruz: ella no ilusiona a nadie. Continúa Milton Schwantes:

Somos seres agraciados, determinados por lo que recibimos. Somos lo que en la muerte de Cristo somos hechos: seres perdonados, agraciados, llevados en serio en nuestro pecado, miseria, fragmentariedad. Por eso somos y tenemos que ser los primeros en enfrentar los dolores de este mundo.

---

[2] L. Boff 1978, pág. 136.
[3] M. Schwantes 1985, pág. 120.

Creo que para esbozar una correcta antropología cristiana razonablemente realista y crítica, hay que partir no de la grandeza o pequeñez del ser humano, sino de su concretud personal e histórica. En América Latina, y en particular en Brasil, esto significa decir que nuestro punto de partida no será un ideal de ser humano por supuesto blanco y según la racionalidad occidental, o aun un ser humano fraterno, amoroso, solidario y volcado al futuro de la humanidad, sino antes la experiencia de millones de personas quebradas, sufridas, hambrientas, sedientas, personas que gritan un grito sordo poco escuchado. Es decir, partimos de la realidad que grita de las *no- personas* que todavía luchan por ser.

En este punto me gustaría trabajar con un texto que me ha impactado y que procuro resumir para ustedes como ilustración de lo que estoy sugiriendo. Es un texto de João Guimaraes Rosa, gran literato brasileño, y se encuentra en su libro de cuentos *Primeiras estórias* (1962). Es un texto en apariencia no religioso, pero cargado, a mi modo de ver, de un sentido teológico. Guimaraes Rosa narra la experiencia extraña de una persona que cierto día al entrar en un baño público descuidadamente se vio a sí misma reflejada en dos espejos —uno en la pared, otro en la puerta lateral abierta en ángulo propicio—. Lo que la persona vio fue una figura, un perfil humano desagradable en grado extremo, algo repulsivo y hediondo. Como sucede en aquellos circos con los juegos de espejos que de propósito deforman las personas. La sorpresa fue tal, que aquella persona decidió conocerse mejor, pues nadie en verdad se imagina feo o hediondo. A veces, nos disgustamos por discrepar del ideal estético que por ventura tengamos. Aquella persona, sin embargo, quiso ir más lejos. Ella precisaba, como escribe Guimaraes Rosa:

> Traspasar el velo, el atravesar aquella máscara, a fin de develar el núcleo de esa nebulosa —mi verdadera forma—.

Desde entonces comenzó a mirarse continuamente en varios espejos, investigándose, analizándose, tratando de ver su verdadera forma.

En un primer momento, identificó su elemento *animal*. Era un jaguar. Después, procuró abstraer, no ver este lado de su persona e identificó el elemento hereditario, familiar. Las semejanzas con el padre, la madre, los abuelos. En la medida que la experiencia avanzaba, empezó a sentir dolores de cabeza e interrumpió la investigación. Pasado un tiempo, el espíritu más quieto, volvió a mirarse, y ¿qué encontró?:

> Simplemente le digo, que me miré en un espejo y no me vi. No vi nada... Me aturdí, al punto de dejarme caer en un diván —dice el narrador.

La persona no veía más sus propios ojos. Se pregunta: ¿no habría en mí una existencia central, personal, autónoma? ¿Sería yo un... desalmado?

¿Sería así con todos? Seríamos no mucho más que niños —es espíritu del vivir no pasando de ímpetus espasmódicos, relampagueados entre mirajes: esperanza y memoria.

La historia no termina ahí, todavía. Cuenta el narrador que años más tarde de estos sucesos,

> ...al final de una época de grandes sufrimientos, de nuevo me confronté cara a cara. El espejo me mostró. Oiga. Por un cierto tiempo, no pude ver nada. Sólo entonces, sólo después: el tenue comienzo de algo así como una luz que se nublaba, poco a poco se intentaba en débiles destellos, irradiación... ¿Qué lucecita, era aquella, que de mí se emitía, para detenerse por allá, reflejada, perpleja?... Son cosas que si no deben entrever; al menos más allá de un punto... Son cosas, conforme pude distinguir, mucho más tarde, —por último— en un espejo. Por ahí, perdóneme el detalle, yo la amaba ya, aprendiendo, la conformidad y la alegría. Y... Sí, vi, a mí mismo, de nuevo, mi rostro, un rostro; no éste, que usted razonablemente me atribuye. Pero el aún-ni-rostro-casi delineado, con dificultad emergiendo, cual una flor profunda, de nacimiento abismal... y era nada menos que: carita de niño, de menos-que-niño, solamente. ¿Será que usted nunca entenderá?

El narrador termina su relato preguntando qué significa la vida:

> ...la "vida" consiste en una experiencia profunda y seria, su técnica —o por lo menos parte— exigiendo el consciente deshacerse, el despojarse de todo aquello que obstruye el crecer del alma, aquello que la ataja y sofoca? Después, el "salto mortal"...

Este cuento es de una profundidad fantástica. Es como una paráfrasis del nuevo nacimiento propuesto por Jesús narrado en el evangelio de Juan (3.1-10). Llamo su atención por dos detalles, a mi juicio importantísimos para lo que estoy discutiendo:

1) El narrador, después de aterrorizarse con su 'desaparecimiento', con su nulidad, pasa por años de grandes sufrimientos. Sólo después de este período muy difícil de su vida, cuando vuelve otra vez a mirarse en un espejo, denuncia una tenue luz aún nublada. Asimismo, una luz tímida que parece aquella mecha que está por apagarse, pero que aún humea, como decía el profeta (Isaías 42.3); fue un sufrimiento que encendió una luz. ¿Quién actúa en el sufrimiento? ¿Por qué aquella persona sufrió? ¿Qué

cosas le enseñó el sufrimiento? ¿Es así que el sufrimiento modifica a las personas? No siempre, sin embargo, que es una experiencia fundamental, me parece obvio. En ese particular, Martín Lutero tiene algo importante que decirnos. Para él, la verdadera Iglesia (la Iglesia latente) está oculta bajo la cruz. Este ocultamiento se expresa en su forma sufriente. Para Lutero la cruz y el sufrimiento son el tesoro más precioso de la Iglesia, de tal forma que una Iglesia que no sufre no es Iglesia de Cristo. Decía también que la luz y el sufrimiento son una de las *notae ecclesiae* [4]. Aquí Lutero se vuelve el mayor crítico de las iglesias de la Reforma, como dice el teólogo luterano Walter von Loewenich: "Es una culpa del protestantismo haber tomado tan poco en serio este pensamiento de Lutero".

2) El otro detalle complementa al primero. Sin él, el nuevo nacimiento no ocurriría. Dice el narrador: "Por ahí, perdóneme el detalle, yo la amaba ya, aprendiendo, la conformidad y la alegría". El amor genera conformidad y alegría con el otro, con el semejante, con la persona amada. El amor que uno recibe es amor que se aprende a dar. Como dice el mismo Jesús refiriéndose a la prostituta que derramó perfume precioso en sus pies como un bálsamo:

> Por esto te digo que sus pecados, sus numerosos pecados, le quedan perdonados, por el mucho amor que demostró. Pero aquél a quien se le perdona poco, demuestra poco amor (Lucas 7.47).

El perdón y el amor van siempre juntos. Quien ama aprende a perdonar, y quien perdona sabe lo que es el amor. El amor no subsiste sólo a partir del placer y de la excelencia de la vida. El verdadero amor —eros y ágape juntos— permanece solamente cuando existe aceptación, perdón y alegría. No obstante, tal experiencia de amor no es obra de la carne ni de la sangre simplemente, es obra del Espíritu Santo de Dios.

Pienso que es lo que Leonardo quiere decir cuando escribe en su libro *La gracia liberadora en el mundo:*

> El espíritu no constituye una parte del hombre. Es el hombre todo cabal en el modo de ser de trascendencia, de capacidad de superación y de poder orientarse más allá del principio del placer. Para quien vive en radicalidad este modo de ser (espíritu), hasta la calamidad y la desgracia son medios de crecimiento. El hombre espiritual se perfecciona con la desgracia. El insensato se queja [5].

---

[4] Citado en Walter von Loewenich 1988, pág. 127s.
[5] L. Boff 1976, pág. 115.

Pero, ¿a qué se debe tal trascendencia? Boff responde:

> Al experimentar así el espíritu, experimentamos juntamente aquello que la gracia y lo sobrenatural significan. El espíritu aquí ya no es más simplemente espíritu. Es el Espíritu Santo que está en nosotros y nos mueve.

Frente a tal concepción de la actuación del Espíritu, me parece un tanto forzado continuar afirmando aquella bondad natural que aún quien sabe restaría en el ser humano (como en las páginas 119, 136s, 169s, 182, del citado libro), y que le permitiría a él mismo reconstruir su vida. Tales afirmaciones ni corresponden a la realidad del cara a cara de nuestra existencia cotidiana, ni al testimonio bíblico que habla de nuestra separación de Dios, y mucho menos servirían para elaborar una antropología liberadora [6]. Una antropología liberadora sabe enfrentar bien el pecado personal y estructural como la transitoriedad o precariedad humana. A mí me parecen más convincentes las afirmaciones de Boff que van en otra dirección: la gracia de Dios recibida con el perdón de los pecados libera a las personas del pasado que las volvía cautivas, las renueva por dentro, desde la raíz, es por lo tanto radical, y hace de las personas un nuevo ser, cuya existencia está radicada en Dios, fundamento del ser, como Jesús, el *novissimus Adam* (pág. 191). Este es el proceso de conversión que una vez comenzado no descansa jamás (pág. 190), aunque siempre sujeto a la dialéctica del pecador-justo/justificado. Es la sola *gratia* que se traduce en la historia como ser oprimido, pero liberto y liberador. O como ha dicho el mismo Leonardo Boff: *homo simul oppressus et liberatus, semper liberandus* [7].

Gustavo Gutiérrez trató del mismo tema en el libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de*

---

[6] Cf. Hugo Assmann, "Teología da solidariedade e da cidadania ou seja: continuando a Teología da Libertação", en *Notas*, año 1 (2) (1994), págs. 2-9. Entre los elementos para la formulación de una teología de la solidaridad ciudadana hoy, Assmann coloca en segundo lugar lo siguiente: "es necesario decir adiós a las ilusiones acerca de propensiones solidarias, supuestamente espontáneas y naturales, de los seres humanos. La solidaridad no es un impulso psíquico primario. Como decía Freud *(El malestar en la cultura)*, 'el amor al prójimo no tiene nada de natural'. El sentimiento de solidaridad —como nos asevera el psicoanalista Renato Mezan en un artículo reciente— necesita ser inserto en la evolución bio-psíquica y sólo será adquirido 'en la medida en que el 'ser solidario' hiciera parte del ideal del ego', esto es, en la medida en que fuese un valor disponible culturalmente en el medio social en el cual se vive. Esto obliga a la teología a reflexionar, no sólo sobre la conversión en cuanto pre-condición de la solidaridad, que no es fruto de espontaneísmos naturales, sino a crear un nuevo concepto de *conversión* en cuanto integración en procesos creadores de solidaridad, y no un simple proceso individual" (pág. 9).
[7] L. Boff 1976, pág. 187.

Job [8]. Dijo tres cosas que interesan aquí. En el libro de Job estamos definitivamente frente al Dios de la *sola fide* cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, sino que le da su pleno sentido. Hay, por lo tanto, que recuperar en nuestra lucha por la justicia la experiencia de la gracia, la gratuidad de la vida de fe.

Esta lucha profética por la justicia no puede ocultar que ella no es suficiente para aproximarse al misterio del Dios de Jesucristo. Es necesario situar la justicia en el marco de la gratuidad, del amor gratuito de Dios. Gutiérrez afirma con propiedad que el Dios del libro de Job no se confunde con el esquema *do ut des*, de los negocios con Dios. Nadie, ninguna obra humana, por valiosa que sea, merece la gracia. No siendo así, la gracia dejaría de ser gracia. Este es el centro del mensaje de Job. Job es un mensaje de reprobación de la teología de la retribución. Job fue liberado no de la necesidad de practicar la justicia, sino de la tentación de prender a Dios en una estrecha concepción de la justicia.

Ahí entra la contemplación y la mística. Este lenguaje es expresión de gratuidad, en tanto que el lenguaje profético es expresión de exigencia. Los seguidores de Jesús viven entre las dos: gracia y exigencia. Pero sólo se las puede comprender bajo el mensaje de la cruz. La fuerza y el poder de Dios se encuentran en la cruz, donde tenemos la más profunda "debilidad divina". Ella anima el lenguaje de la cruz. En ella encontramos la síntesis del hablar profético y del hablar contemplativo. Tal es para Gutiérrez el único lenguaje apropiado para hablar del Dios de Jesucristo. Sólo es posible hablar de Dios en el seguimiento de Jesucristo. Esto significa compartir sus sufrimientos, por consiguiente, los sufrimientos del mundo, de las gentes. Para la fe cristiana el sufrimiento humano, sean cuales fueren sus causas sociales o personales, es una cuestión teológica. Así que no podemos articular nuestra fe y nuestra teología, sino en cuanto podamos referirnos al sufrimiento de millones de hermanas y hermanos por toda esta nuestra América Amerindia, afro-mestiza, pobre y a la vez cantante. Nosotros sólo podemos hablar de Dios con el grito sordo de estas nuestras gentes. Solidarios y abiertos a la acción del mismo Dios.

Permítanme volver al texto de Guimaraes Rosa. Al final de la experiencia el narrador cuenta que lentamente apareció en el espejo un rostro, un rostro de niño, de menos-que-niño. Solamente. Y entonces el salto mortal, que para mí es la experiencia de la fe.

---

[8] Utilicé la edición en portugues: *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente. Uma reflexão sobre o livro de Jo* (traducción de Lucía Mathilde Endlich Orth). Petrópolis, Vozes, 1987.

Esta es la experiencia extrema y seria de la vida. Como tal, posible apenas a partir de la gracia de Dios.

Este cuento es ficción, no obstante de la más alta calidad. Pues nos remite a las más profundas realidades de la vida humana. Allá donde nos es posible tergiversar, eludirnos. Allá donde es preciso decidir, optar. Es fenomenología religiosa. Una antropología cristiana implícita. Dios habla y actúa en nuestras vida muchas veces por medio del fracaso y del sufrimiento (Jn. 9.3). No se trata de masoquismo, no. Apenas no cerrar los ojos para el sufrimiento como experiencia fundamental del ser humano. En ello Dios despierta en nosotros el amor, y del amor nace la reciprocidad. La fe se fundamenta en este amor de Dios por nosotros. La fe verdadera actúa por el amor (Gál. 5.6), en una dialéctica constante, verdaderamente creadora. Es aquella libertad que libera al cautivo de sí mismo para que sirva a la justicia del Reino (Rm. 6.18) [9].

Entonces, el sufrimiento y el amor son dos experiencias claves para la antropología cristiana. Sin embargo hay que apuntar a otro hecho: el sufrimiento que se abate sobre las mayorías de nuestros pueblos no es gratuito. Es, por lo general, un sufrimiento impuesto, a veces cruelmente innecesario. Es un sufrimiento inculcado de unos sobre otros. Por ejemplo, el trabajo que crea la riqueza, siempre mal distribuida en nuestros países, es trabajo alienado, deshumanizado, la mayoría de las veces. Es trabajo que no gratifica, pero causa sufrimiento y dolor. Esclaviza y mata sin piedad. La antropología cristiana sabe distinguir en el sutrimiento al que sufre y a los responsables por el sufrimiento. Pues es muy distinto el sufrimiento de alguien que vive en las avenidas de las playas de Río de Janeiro, al de alguien que vive en los tugurios de los cerros hoy vigilados por tanques del ejército. Es diferente el sufrimiento de un campesino expulsado de la tierra, que el de quien lo contrata por un vil salario.

Un tercer aspecto a resaltar es la importancia de la fatiga en la vida de nuestros pueblos. Ecléa Bosi, una socióloga cristiana brasileña, llamaba la atención sobre este componente de la vida cotidiana de mujeres y hombres en Brasil [10]. No es posible hablar de la vida de esta gente abstrayéndose de su fatiga; del cansancio, el hambre y la sed que de ella nacen. Fatiga inconmensurable que reduce la vida a una existencia insoportable que a veces explota en protesta o en éxtasis religioso, carnavalesco, en los templos, en las calles o en los estadios de fútbol.

No es por casualidad que la iglesia que nace del pueblo, la iglesia renovada, nace precisamente en medio de estos

---

[9] Cf. a propósito el debate entre Lutero y Erasmo de Rotterdam sobre la libertad cautiva, en Martinho Lutero 1993, págs. 11-216.
[10] Bosi Eclea 1988, págs. 25-34.

empobrecidos y sufridores y presenta un rostro lleno de esperanza, como aquella flor que nace del asfalto del poema del gran Carlos Drummond de Andrade. Veo ahí una realidad y un misterio que únicamente la fe puede ver y explicar de manera satisfactoria.

Un punto tendremos todavía que profundizar en el desarrollo posterior de la teología latinoamericana. Tiene que ver con la dimensión de la sujetividad, de la persona, de su cultura, de su cotidianidad, allí donde las decisiones son tomadas necesariamente y donde la lucha por la justicia exige concreción y eficacia. Oímos de muchos militantes y cristianos presentes en movimientos populares activos en nuestras comunidades, e incluso de agentes de pastoral y del propio clero, que esta dimensión de nuestra existencia se olvidó seguidamente y por largo tiempo. Esta dimensión de lo irrepetible y único que cada mujer y cada hombre representa. Es urgente dar oídos a estas personas y estar listos a caminar con ellas la segunda milla (Mt. 5.41). Aquella de la gratuidad de todos los proyectos, de todas las utopías, sin la que ninguna utopía, ningún proyecto, se realiza en ésta nuestra historia todavía inconclusa.

Me gustaría contar apenas un caso narrado por una mujer de nuestro pueblo en Brasil. La encontré en una institución que trabaja en el apoyo a personas portadoras del virus HIV. Es una mujer que de día limpia casas particulares. Contó que se enamoró de un hombre, y poco tiempo después descubrió que él era portador del virus HIV. Como lo amaba, se quedó con él hasta que murió tres años más tarde. Por este tiempo se hizo un examen y confirmó lo que sabía en el corazón, pero que no aceptaba en la razón. También ella había contraído el virus. Como seguidamente se dirigió al hospital, se encargó de hacer visitas a personas con Sida abandonadas (y las hay muchas). Contó que vive hace casi un año con el virus, aunque sin manifestarlo, y que su deseo es estudiar, completar los estudios secundarios y hacer un curso de auxiliar de enfermería, pues para ella es grato ayudar a las personas y solidarizarse en su sufrimiento. Contó que es católica-romana, sin embargo no va mucho a la iglesia.

Esta mujer anónima es una de las tantas samaritanas esparcidas en nuestros pueblos, cuyo testimonio puede servir de alerta para nosotros y nuestras comunidades.

3. Espiritualidad de la liberación: desafío vivencial inpostergable

La teología es una de las ciencias más exigentes. Es ciencia, pero es más que ciencia. Es experiencia, encuentro con el otro, en

el que el Gran Otro se nos presenta en su irreductibilidad, cuestionando, amando, sufriendo, liberando.

No es posible hacer teología cristiana como se hacen experiencias en un laboratorio. Hay ahí una fenomenal distancia del mundo científico-técnico. No obstante, la buena teología exige rigor, coherencia y honestidad intelectual.

Sin embargo, lo que caracteriza al modo de hacer teología aquí en América Latina no es tanto su cientificidad. Esta ya está —por lo menos en buena medida— definida y aceptada. Lo que es nuevo entre nosotros es la comprensión de que la teología es un caminar espiritual con el pueblo de Dios, a partir de sus marchas y contramarchas, pequeñas victorias y fracasos, dolores muchos y algunas alegrías. Gutiérrez afirma que nuestra metodología teológica es nuestra espiritualidad, en cuanto la reflexión acerca del misterio de Dios sólo es posible a partir del seguimiento de Jesús [11]. Es reflexión segunda, sí, pero a partir de un caminar, término muy caro entre nosotros. Caminar, participar del camino hacia el reino de libertad y justicia es lo que entendemos por seguimiento de Jesús. Y seguirlo, en nuestra realidad conflictiva, implica despojamiento, conversión y ejercicio de una misericordia activa permanente, sin la cual nuestro discurso teológico acerca de la justicia del Reino se torna vacío, comprometiendo el propio corazón del Evangelio.

Cuando nos enfrentamos con una crisis en la vivencia de la espiritualidad, podemos tener la certeza de que se trata de una crisis de nuestra propia articulación teológica. Pues ambas necesitan andar juntas. La espiritualidad de la liberación se ha constituido a lo largo de las últimas décadas en un enorme desafío tanto para nuestras comunidades de fe como para nosotros mismos, como aprendices y maestros de teología. Lo que —a duras penas— fuimos descubriendo es que la espiritualidad de la liberación nos compromete en primerísima instancia con los pobres, los excluidos, los pueblos postergados, los sin lugar, sin vez y sin voz. Por esto, tal espiritualidad fue desarrollando una nueva hermenéutica bíblica por medio de la cual la Palabra de Dios cobró sorprendente actualidad. En esta línea, los oprimidos, los pueblos dominados, las etnias violadas, fueron ganando la primacía en la interpretación del misterio de la acción de Dios en la historia. Es decir, estos grupos y personas son aquellos medios privilegiados a partir de los cuales se nos presenta la revelación hoy. Esto nos ha empujado a una nueva praxis de fe que se refiere no solamente a las iglesias, a las institucionalizaciones de los carismas, sino que las sobrepasa y se proyecta en la dinámica del Reino, de la acción soberana de

---

[11] Cf. Gustavo Gutiérrez 1984, págs. 9.150, em especial el capítulo 2.

Dios que dirige la historia según su propósito. Esta espiritualidad es una forma concreta de vivir el Evangelio, movida por el Espíritu de Cristo. Ella se expresa en un estilo de vida exigente y radical, que:

—asume la simplicidad como modo de vida;
—vivencia la gracia de Dios como apertura hacia el otro, de modo especial, el otro sufridor, debilitado, despreciado;
—entiende que la lucha por la justicia y por la transformación de estructuras es un desafío permanente para la fe y no algo opcional;
—comprende la conversión como conversión al prójimo, en la cual Cristo se nos presenta como interpelación;
—aprende a vivir con la duda, en la incertidumbre muchas veces, pero sin sucumbir;
—sabe lo que es la tentación y por eso aprende a amar al pecador antes de juzgarlo.

Sin duda, la reflexión en torno a la espiritualidad nos cuestiona de modo especial en cuanto protestantes, evangélicos. Pues no es raro que nos encontremos con experiencias de fe tradicionales e individualistas que se enclausuran en una vivencia de la fe intra muros, cercada de todos los cuidados de la comunidad de fe y de nuestros padres y madres en la fe. Es preocupante percibir que tales vivencias se vuelven con facilidad impermeables a los cambios, porque son impermeables a la realidad de carencia y sufrimiento de la gente.

Leonardo Boff nos dijo en São Leopoldo que toda su teología es como una espiritualidad, una larga meditación de la obra de Dios en el mundo. Otros teólogos prefieren presentar su pensamiento de modo más sistemático y duro. Boff cree que su modo de hacer teología está lleno de sus vivencias y de su experiencia espiritual, que por supuesto desbordó el convento (no hay que olvidar que él es franciscano) y se inscribió en las comunidades de base, en los tugurios de las ciudades, en los campos, en las calles, allí donde la gente lucha y bebe de las fuentes del agua viva. Creo que él dijo cosas que tienen que ver con nosotros, pero que no siempre nos arriesgamos a expresar. Hay que aprender los unos de los otros, llevando unos las cargas de los otros, como dice Pablo (Gál. 6.2).

Dos puntos me parecen esenciales en esta vivencia comprometida de la fe cristiana:

a) aprender a vivenciar nuestra fe no en un lugar ideal sino allí donde nos toca vivir, por lo tanto en lo cotidiano;

b) salir de nosotros mismos al encuentro del otro. Hacer teología liberadora sin salir de nuestro pequeño mundo bien arreglado es falso y no resiste a la crítica.

La fe cristiana vivida en clave liberadora es profundamente abierta a las otras personas, arriesga ir al encuentro de su realidad para compartirla, hace que constantemente se nos abran nuestros ojos y oídos para ver y darnos cuenta del sufrimiento ajeno. Nos prepara para asumir la solidaridad, el compartir y el compromiso por la transformación de las estructuras de injusticia. Nos enseña la inconformidad con los sistemas inícuos que sacrifican a la gente (Rm. 12.1s). No es por azar que una de las disciplinas de nuestra facultad de teología se llama "Pastoral de la solidaridad". En ella se procura aprender un método de teología pastoral cuya finalidad es despertar la solidaridad como valor imprescindible de la vivencia cristiana en la sociedad contemporánea, sobre todo entre abandonados y sufrientes cuya existencia no cuenta más para el sistema dominante. Junto a otras iniciativas de inserción, se procura ensayar una vivencia teológica crítica, auto-crítica, misionera, en una palabra, espiritual, en los términos que Boff plantea en uno de sus últimos libros:

> El cristiano discierne, en la pasión de los pobres y marginados, la presencia y actualización de la Pasión de Jesús, que continúa agonizando en la carne o en el grito de sus hermanos y hermanas. Pero ve también en los avances rumbo a la instauración de la justicia o la promoción de la vida, las señales de la resurrección aconteciendo en la historia [12].

Creo, no obstante, que esta inserción y apertura hacia el otro no nos deja impunes. Al confrontarnos con otras realidades, otros pueblos o personas y grupos, no podemos más alegar inocencia, ingenuidad, desconocimiento, falta de compromiso. Al asumir la dimensión misional de la fe experimentamos un proceso continuo de cambio de mentalidad (*metanoia*, según el Nuevo Testamento), que provoca una revaluación de preconceptos y fidelidades. ¿A quién servimos? Es que, de pronto, nos encontramos cómplices del otro, de su destino. Esta experiencia habla de la inculturación, como se habla en la teología católica, o de lo que en lo personal prefiero caracterizar como convivencia. La convivencia es un proceso de aprendizaje que nos permite respetar al otro, su cultura, su modo de ser y vivir. Es convivio en la diferencia. Es aquella condición que permite desarrollar el diálogo y la lucha en común

---

[12] Cf. L. Boff 1993, pág. 151.

sin pérdida de las identidades. Es también lo que permite conocer al otro según sus categorías.

Es cierto que la convivencia no es la solución para todos nuestros problemas misioneros. Aun así, ella nos ayuda a redefinir nuestra fidelidad al Señor y nos da la oportunidad de un nuevo encuentro con el que dice:

> El que quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. Pues el que quiere asegurar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí, la hallará (Mt. 16.24s).

Para concluir, presento un testimonio de un agente de salud de nuestra iglesia que actúa como coordinador de un albergue para personas enfermas en la ciudad de Vitoria, en el estado de Espírito Santo. Se llama Arlindo Lagaas.

Preguntado acerca de su trabajo y de si la asistencia a la salud no sería tarea del Estado, del Gobierno, respondió:

> —¡Sí! Es papel del Estado. Pero el Estado no hace nada. La Iglesia se preocupa de acompañar a los pomeranos, pues de lo contrario muchos morirían. La Iglesia Luterana se preocupa también con la situación del Brasil como un todo. En el albergue hacemos un trabajo que busca la concientización de las personas y la transformación de la sociedad. Necesitamos ir más allá del asistencialismo. Comprendemos que la salud y el bienestar de las personas son deseo de Dios, y por eso necesitamos luchar contra la muerte que constantemente amenaza la vida. Luchar por la preservación de la vida es una tarea evangélica... La esperanza, la fe, la vida cristiana, son las motivaciones para nuestro trabajo. El trabajo valoriza la vida. Todo nuestro trabajo está basado en la lucha por la vida y eso es espiritualidad. De nuestra fe hace parte el enorme deseo de que un día el albergue ya no necesite existir más, porque ya no habrá más enfermedades. Por ahora, sabemos que el albergue es un espejo, un modelo que está auxiliando a otros grupos y, principalmente, al Estado en el área de la prevención de todas las especies de enfermedades.

El grupo con el que trabaja Arlindo hace todos los años, en la capital, una gran fiesta popular que reúne millares de personas, donde se hace danza, música, debate, concientización de las iglesias y la sociedad acerca de su compromiso con la promoción de la salud para todos, y donde se celebra un culto ecuménico. Es un trabajo popular hecho con el pueblo y en su beneficio. Es un ejemplo de un tipo nuevo de espiritualidad que empieza a echar raíces en nuestra iglesia. Es un modelo de cambio en la perspectiva

teológica de las personas de nuestras comunidades. ¡Tal vez raro todavía, pero existente!

El mismo Arlindo, complementa:

—Esta es una lucha que se gana a través de la paciencia, de cambios, de voto, del aprendizaje, de la fe, de la diaconía, del amor, es decir, es una lucha popular que necesita avanzar siempre.

Bibliografía

Boff, Leonardo, *Jesús Cristo Libertador. Ensaio de cristología crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, Vozes, 1976 (54a. ed.).

Boff, Leonardo, *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis-Lisboa, Vozes-Multinova, 1976.

Boff, Leonardo, *Paixão de Cristo, paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis, Vozes, 1978 (2a. ed.).

Boff, Leonardo, *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiología militante*. Petrópolis, Vozes, 1993 (2a. ed.).

Boff, Leonardo, *Ecologia, mundialização e espiritualidade. A emergencia de um novo paradigma*. São Paulo, Atica, 1993.

Brandt, Hermann, *Espiritualidade. Motivações e criterios*. São Leopoldo, Sinodal, 1978.

Bosi, Eclea, "Problemas ligados a cultura das classes pobres", en Valle, Edénio-Queiroz, José J. (orgs), *A cultura do povo*. São Paulo, Certez-IEE, 1988 (4a. ed.), págs. 25-34.

Casaldáliga, Pedro-Vigil, José María, *Espiritualidade da libertação* (Col. Teología e libertação, Serie III: A libertacao na história, tomo IX, traducción de Jaime A. Clasen). São Paulo, Vozes, 1993.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, CEP-Universitaria, 1971.

Gutiérrez, Gustavo, *Beber no proprio poço. Itinerario espiritual de um povo* (traducción de Hugo Pedro Boff). Petrópolis, Vozes, 1984.

Jabor, Arnaldo, *Os Canibais estão na sala de jantar*. São Paulo, Siciliano, 1993.

Loewenich, Walter von, *A teología da cruz de Lutero* (traducción de Walter O. Schlupp e Ilson Kayser). São Leopoldo, Sinodal, 1988.

Lutero, Martinho, "Da vontade cativa", en *Obras seleccionadas*, volumen 4 (Debates e controversias/II, traducción de Luis H. Dreher, Luis M. Sander e Ilson Kayser). São Leopoldo-Porto Alegre, Sinodal-Concordia, 1993, págs. 11-216.

Mendonça, Antônio Gouvea, "Teología e espiritualidade", en *Reformanda* (São Paulo) No. 3 (Set. 1992), págs. 41-60.

Rosa, João Guimaraes, "O espelho", en *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1978 (11a. ed.), págs. 61-68.

Schwantes, Milton, "Elementos para a compreensão de Génesis 1 a 3: uma introdução a concepção bíblica de pessoa humana", en Mateus, Odair Pedroso (ed), *Teología no Brasil: Teoría e prática*. São Paulo, Aste, 1985.

Capítulo II

La espiritualidad de liberación, una herencia creadora

Débora García M.

En las postrimerías del siglo XX, la espiritualidad de liberación se presenta como la herencia creadora de una teología y una pastoral consecuentes con la realidad vivida y sentida en las últimas tres décadas en América Latina. Ante los nuevos desafíos de una sociedad que está sumergida en una crisis de valores, de paradigmas, de búsqueda por crear lo nuevo o esperar para crearlo, surge la pregunta: ¿cómo continúa esta herencia hoy?

A mi manera de percibir, la espiritualidad de liberación continúa siendo en su estructura una espiritualidad creadora. Para esta comprensión es necesario hacer una retrospectiva de la experiencia espiritual calificada como de liberación, y así poder ver la potencialidad presente en ella para hoy.

1. Retrospectiva de la espiritualidad de liberación

La espiritualidad de liberación nace dentro de la novedad de la "irrupción del pobre", experiencia situada desde el compromiso con los pobres. Por su ubicación dentro de una realidad histórica conscientemente asumida, es una espiritualidad que se aleja de la visión tradicional en la que el término evoca más asociaciones adjetivas que sustantivas. La espiritualidad así vivida implica ver la tradición espiritual escapista de los conflictos de la historia como ajena a la exigencia de fe del continente.

Esta espiritualidad se define como colectiva. Surge de un contexto caracterizado por la emergencia de una conciencia nueva, que impulsó al creyente a no ser indiferente ante la situación de sufrimiento y marginalidad presente en Latinoamérica. Las/os cristianos enfrentaron junto con otros sectores del pueblo latinoamericano los temores y riesgos de asumir esta perspectiva. El continente se embarcó en una nave de esperanza y sueños que brotaron desde lo más hondo del alma humana, y que hacía patente la búsqueda de la salvación humana incluida en el plan de Dios.

Se trató de una experiencia histórica llena de compromisos con las transformaciones de la realidad de opresión. El abanico de tareas fue muy amplio, y la dimensión de lo político se tornó significativa. Aquí se nos presenta la militancia en el movimiento popular y los partidos de izquierda, en la Revolución. Muchas fueron las contradicciones que surgieron en el camino. Como obra humana, esta espiritualidad no escapó a los errores, los desaciertos, y el orgullo humano.

En la puesta en práctica de esta espiritualidad destacan los/as sujetos espirituales que se apropiaron de ella. La Teología de Liberación los llamó "sujetos históricos". En la multiforme experiencia cultural del continente, vemos rostros de mujeres, indígenas, negros, el pobre. Rostros que aparecieron en esta nueva espiritualidad como el sello de una identidad que quiere ser latinoamericana.

La caracterización anterior deja ver lo fructífero de esta experiencia para ser tomada en cuenta por las generaciones posteriores. La espiritualidad se presenta como el resultado de la relación y comprensión del Espíritu de Dios. El Espíritu a través de lo revelado en el testimonio bíblico y la historia, se revela como Creador de momentos nuevos y vidas nuevas.

2. La espiritualidad para hoy desde la perspectiva de liberación

Algunos se preguntan hoy día si el término liberación responde a la realidad de la década de los noventa. Aquí insistiré en usar el calificativo de "liberación" para advertir que en el origen de la espiritualidad de liberación, en su estructura, se encuentran dos elementos que se relacionan dialécticamente y que son pertinentes para hoy. El primero es la elaboración de la espiritualidad dentro de una situación específica, y el segundo la mediación de las/los sujetos activos en ella. Estos elementos combinados ayudan a entender la vitalidad de la espiritualidad en el continente en las décadas pasadas, y también perduran para ser la base que estructure la espiritualidad necesaria para estos tiempos.

3. La espiritualidad para hoy, una experiencia procesual

Buscando la clave de la experiencia espiritual en perspectiva de liberación, una encuentra la respuesta en el hecho de que ésta resulta de un momento histórico. Definir la espiritualidad como una experiencia histórica permite verla como una vivencia que se estructura en una práctica procesual, no acabada, abierta a nuevos contenidos. El decenio de los noventa se presenta como un decenio de inseguridades. Los temas en la agenda de la Teología de Liberación no parecen formularse de igual manera como venían consignándose años atrás, sin embargo, siguen respondiendo a los desafíos del momento. Nos introducimos aquí en el tema de la ley y la crítica al mercado [1].

La tendencia a nutrirse, a estar abierta a los nuevos análisis sobre la realidad de las/los excluidos, convierte a la espiritualidad de liberación en una espiritualidad para la vida. La espiritualidad para hoy debe estar en dependencia de los desafíos que las mujeres y los hombres excluidos se plantean, y a la respuesta que como creyentes tienen. Donde se encuentre esta formulación para la vida, allí se continuará la perspectiva de un futuro abierto a las nuevas posibilidades.

En esta perspectiva podemos referirnos a los aportes de las teólogas de liberación que acotan que una espiritualidad estructurada sólo a partir de lo económico y político, no es suficiente. Las

---

[1] Tamez, Elsa, *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* San José, DEI, 1993; Hinkelammert, Franz J., "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Especial* No. 3 (1992).

mujeres están aportando de forma significativa al desarrollo de una espiritualidad de liberación al tomar en serio el calificativo de ser "sujetos espirituales".

La espiritualidad de liberación, a los ojos de la mujer, tiene la posibilidad de concretar más en la práctica la experiencia cotidiana de la mujer. El cuerpo y la sexualidad son un eje integrador de una teología y una pastoral que enfoca la vida de la mujer; así, el tema de la violencia contra la mujer tiene su lugar dentro de esta reflexión teológica.

4. La espiritualidad para hoy, una experiencia sexuada

Una espiritualidad que centra su dinámica en la integralidad de las/os sujetos que la sustentan, podrá ser siempre pertinente y actual. Por mucho tiempo la espiritualidad ha sido considerado como una experiencia asexuada. Se pretendió que fuera universal. En la experiencia cotidiana, sin embargo, se enfrenta la contradicción de que esta espiritualidad fue expresada sólo en las categorías masculina, blanca y mestiza. Para la visión global de posibilidades se necesita una visión colectiva sexuada. La función de la identidad sexual afirma la búsqueda de la vida.

Las teólogas latinoamericanas de liberación hablan

> ...de la entrada de nuevos elementos en el campo de la realidad, tales como la relación hombre-mujer en su dimensión personal y social; la existencia de estereotipos ancestrales que definen las tareas masculinas y femeninas... y el carácter decisivo de la vida cotidiana [2].

A la luz de lo anterior, la búsqueda de la vida presenta la necesidad de las relaciones humanas como terreno de liberación.

La espiritualidad de liberación ha contribuido al devenir de la espiritualidad latinoamericana. Entre los aportes que encontramos en esta espiritualidad está la búsqueda de nuestra identidad. Identidad que es signo visible del despertar latinoamericano, que propone una dinámica que atraviesa toda la comprensión del ser latinoamericano. Más que nunca ante la globalización cultural y económica que propone el neoliberalismo, la especificidad de los pueblos se hace necesaria. En esta línea resultan sumamente enriquecedores los aportes bíblico-teológicos que las mujeres están produciendo en América Latina.

---

[2] Aquino, Pilar, *Nuestro clamor por la vida*. San José, DEI, 1992, pág. 60.

La agenda establecida por la mujer como agente espiritual lleva a reformular la manera de entender, ver y juzgar la realidad presente. Como mujeres nos damos cuenta que la visión de lo sexuado está acompañada de otras experiencias históricas como las de raza y color. Todas estas experiencias suman un arco iris de novedad evangélica y latinoamericana.

5. La espiritualidad de liberación, una herencia creadora

En el presente histórico de América Latina, el camino emprendido hacia el siglo XXI nos interpela a sumarnos a las causas ya abiertas en el continente. Con esta agenda histórica, mi generación y la nueva generación de latinoamericanos tendrán que ir reflexionando y proponiendo una teología con sabor y color de lo nuestro.

Como expresión de lo nuestro se puede asumir las teologías feministas de liberación, negra e indígena. Aquí doy lugar a las reflexiones que desde la identidad afroindolatinoamericana están surgiendo. Esta es herencia y expresión de resistencia y continuidad de una espiritualidad fecunda.

La espiritualidad de liberación es repuesta a la pregunta por la manera de ser iglesia. En una perspectiva evangélica, la iglesia está marcada por la proclamación de buenas nuevas y la asunción de que hay que encarnar la misma en la realidad presente. Sigue la pregunta vigente y está abierta para la nueva generación de creyentes.

Como fenómeno no tan nuevo en el continente, la emergencia de la sociedad civil también ha permitido a las/los evangélicos un despertar a la conciencia de la fuerza que significan. Ya la disyuntiva no es si debemos o no participar en los cambios históricos, sino ¿cómo debemos hacerlo? Veo ante este cambio y comprensión de los roles históricos, una veta de reflexión en la cual la nueva generación de latinoamericanos tendrá mucho que aportar.

Por último, tengo que decir que el calificativo de espiritualidad de liberación está íntimamente relacionado con una dinámica donde lo espiritual es signo de novedad y creación. Novedad no es sinónimo de *boom*, sino más bien comprensión de que nuestra relación con Dios está marcada por la sensibilidad de que las buenas nuevas son portadoras de cambios en la realidad diaria de nuestras vidas. En esta línea el Espíritu está creando siempre una realidad nueva, a la que debemos estar abiertos, receptivos, y con el discernimiento necesario para este tiempo de inseguridad y pobreza sin fin.

Sesión VI

Perspectivas: por un mundo donde quepan todos y todas

Capítulo I

Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia

Franz J. Hinkelammert

En los años cincuenta y sesenta dominaba la convicción de que el Primer Mundo mostraba al Tercer Mundo el futuro hacia el que marchaba. Sin embargo, hoy podemos ver lo contrario: el Tercer Mundo muestra al Primer Mundo cuál es su futuro. Lo que el mundo occidental ha impuesto al Tercer Mundo en los años setenta y ochenta, por medio de su apoyo a las dictaduras de Seguridad Nacional y el ajuste estructural impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI), se revela actualmente como el futuro del propio Primer Mundo:

—la destrucción del Estado social (de "bienestar") y el empobrecimiento y la exclusión y precarización crecientes de la población;
—el desempleo y la flexibilización de los contratos de trabajo.

"El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza" parecía ser el lema no expresado abiertamente por las dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta y ochenta en América Latina, pero que de hecho estaba presente en todas partes.

Cuando en marzo de 1995 fue aprobada en Estados Unidos (EE. UU.) una ley mediante la cual se elimina una parte substancial de la ayuda social, el presidente del Congreso, Newt Gingrich, hizo la siguiente pregunta:

> ¿Por qué razón deberían pagar ayudas a madres solteras menores de dieciocho años [en su mayoría mujeres negras], aquellos que pagan impuestos?

Gingrich celebró el resultado de la votación que implicó la abolición de una gran parte de la ayuda social, como el fin de un sistema que, según dijo, había "esclavizado" a los receptores de estas ayudas [1].

Hoy también en Alemania se puede proferir ese lema: "El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza". Las expulsiones de extranjeros y el encarcelamiento preventivo *(Abschiebehaft)* para ellos, eufemismos para deportaciones y campos de internación, ya pertenecen a nuestra cotidianidad. Alemania aparece en las listas de *Amnesty International* debido a un número tan alto de maltratos a presos —sobre todo extranjeros—, que resulta difícil seguir creyendo que se trata de hechos aislados. Las formulaciones verbales por las que el gobierno y los partidos reaccionan a las denuncias de *Amnesty International*, se parecen sospechosamente a las usadas por las dictaduras de Seguridad Nacional, desde Chile a Guatemala, para rechazar denuncias parecidas de las organizaciones de derechos humanos.

Nos son conocidos los lemas resultantes: no nos podemos dar el lujo de seguir pagando los salarios anteriores. No nos podemos dar el lujo del pleno empleo. No nos podemos dar el lujo de una formación profesional adecuada de nuestros jóvenes. No nos podemos dar el lujo de seguir pagando una ayuda social que protege de la miseria a los más pobres. Tampoco nos podemos dar el lujo de una política de construcción social de viviendas, que limite los alquileres.

---

[1] Reproducido por el diario alemán *Schleswiger Nachrichten*, 27. III. 1995.

Frente a lemas comparables ante las consecuencias de la zona de libre comercio norteamericana, algunas iglesias de Canadá empezaron una campaña: No podemos darnos el lujo de mantener a tanta gente rica *(We can't afford the rich)*.

Realmente, ¿podemos darnos el lujo de mantener tantas riquezas concentradas si queremos asegurar la dignidad humana en los tiempos actuales?

Max Weber habla de "esa 'esclavitud sin dueño', en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los deudores (gravados con hipotecas)" [2].

¿Qué podemos hacer frente a esa "esclavitud sin dueño"? Y, ¿qué significa ésta?

En lo que sigue, presentaré algunas tesis:

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido

Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: "una sociedad en la cual quepan todos". Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas.

El hecho de que un movimiento de liberación se defina de esta manera, significa algo nuevo. Movimientos anteriores se definieron más bien por principios universalistas o relaciones de producción nuevas, si bien determinadas de antemano y universalmente válidas. Los movimientos socialistas en especial, definieron su proyecto por medio de las llamadas "relaciones socialistas de producción". Estas se entendieron en el sentido de una forma fijamente definida de la sociedad, basada sobre todo en la propiedad pública y en la planificación central. En este sentido tenían mucha semejanza con los movimientos burgueses, que determinan su proyecto de una sociedad burguesa mediante el principio

[2] Weber, Max, *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 916.

universalista de la propiedad privada y del mercado. En los dos casos el proyecto social está marcado por principios de ordenamiento universalmente válidos. En las teorías sociales correspondientes, estos principios son derivados o deducidos de manera principialista; por ejemplo, de la autonomía del individuo postulada *a priori* o de su sociabilidad también dada de modo apriorístico. En consecuencia, estos principios universalistas se hacen pasar como principios "eternos". En su nombre se declara el "fin de la historia", y leyes de la historia que determinan con necesidad este fin de la historia. El último caso de leyes históricas de este tipo, con su punto final en el fin de la historia, lo vivimos hoy con la celebración de la globalización del mundo por medio del mercado y de sus principios eternos.

Si hoy aparece en América Latina —como lo mostramos en referencia a los zapatistas— un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no sólo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la cual quepan todos implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de válidez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad.

Los principios universalistas de sociedad —mercado y propiedad privada o planificación y propiedad social— son sometidos a un criterio de validez. Eso implica que se les niega su validez universalista apriorística. Pero su validez no se les niega en términos apriorísticos tampoco. En vez de eso, se circunscribe un marco posible de validez. Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, únicamente pueden tener validez relativa. Esta posición implica asimismo una nueva relación con la praxis política. Al no tener los zapatistas ningún proyecto positivo definitivo que pretenda imponer nuevos principios de sociedad, en nombre de cuya imposición podrían exigir el poder del gobierno, se entienden más bien como resistencia. El subcomandante Marcos ha declarado que los zapatistas no buscan la toma del poder, y hasta ahora su comportamiento hace creíble esta afirmación. Lo que sí reclaman es ser un poder de resistencia para obligar al

gobierno a crear relaciones de producción tales, que permitan que surja una sociedad en la cual quepan todos. Eso implica la necesidad de relativizar cualquier principio de sociedad para que haya relaciones de producción suficientemente flexibles para el logro de esta meta.

De esta forma, los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de principios de sociedad que exigen validez universalista en nombre de principios generales. Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en la que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la "buena vida". Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cual la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.

En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principialista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta.

Mirando el proyecto zapatista en América Latina, es seguro que se trata de algo nuevo. No obstante, como ocurre con toda novedad de este tipo, se encuentra arraigada en una larga tradición del pensamiento humano sobre la justicia y las orientaciones correspondientes de la acción.

Ya en la tradición judía antigua se puede descubrir un imperativo categórico de la acción concreta de este tipo. El "no matarás" es entendido en la tradición profética justamente de una manera que implica un "no debes buscar tu buena vida de un modo tal que le quite al otro sus posibilidades de vivir". De allí que la exclusión sea considerada un robo.

Un pensamiento parecido está presente en la tradición aristotélico-tomista del derecho natural. Encuentra su orientación en la máxima de que la buena vida de uno no debe hacer imposible la vida de otro.

Pero igualmente hay antecedentes importantes en el pensamiento de la modernidad. Partiendo de su crítica al socialismo soviético, Sartre llega a describir la sociedad libre como una so-

ciedad en la cual "la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir" [3].

Sin embargo, también en los escritos del joven Marx encontramos esta forma del imperativo categórico de la acción concreta. Marx habla del "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y desprecia- ble" [4]. El joven Marx no vincula todavía este imperativo categórico con ninguna deducción principialista de algunas así llamadas "relaciones socialistas de producción" que pretenden de nuevo un valor eterno, al igual que lo hacen las relaciones capitalistas de producción. En consecuencia, Marx define al comunismo como la "producción de la forma de cambio misma" *(Produktion der Verkehrsform selbst)*, refiriéndose con la denominación "forma de cambio" a lo que más tarde llamará relaciones sociales de producción. Por ende, ve el problema en la flexibilización y relativización de las relaciones sociales de producción que se hacen pasar como principios de sociedad eternos y universalmente válidos.

Después, Marx se distancia de manera progresiva de éste su punto de partida, aunque nunca lo abandona por completo. Creo que eso tiene su razón en su idea de poder renunciar de forma definitiva a relaciones de producción institucionalizadas y a normas formales institucionalmente afirmadas. Precisamente esta idea, por inversión, lleva al intento de crear relaciones sociales de producción socialistas de validez eterna y deducidas de algunos principios de la sociedad. La razón se halla en la raíz anarquista de la visión de Marx. La reacción staliniana a este anarquismo lleva a la inversión de la posición de Marx mediante la constitución de "relaciones socialistas de producción".

Después de fracasar este intento de un socialismo basado en principios pretendidamente eternos y universalistamente válidos, es decir, después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de una sociedad en la cual todos quepan.

---

[3] Sartre, J.-P., *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1963: "...la realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica *por intentar* de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible". *Ibid.*, tomo II, pág. 512.

[4] Marx, Karl, "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 230.

2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)

Si hablo aquí de totalización, no lo hago por razones arbitrarias. En realidad, hoy el sistema capitalista mundial se presenta a sí mismo como total. Henri Lepage, un periodista francés quien por mucho tiempo ha sido el propagandista principal del neoliberalismo en Francia, ya habló del "mercado total". Milton Friedman, uno de los creadores del neoliberalismo en EE. UU., habla en una entrevista con Guy Sorman del "capitalismo total" [5]. La palabra total se ha transformado en América Latina y en EE. UU. en una palabra dominante. Hasta la pasta dental Colgate se vende como "Colgate total". En Alemania, por su parte, ofrece el cepillo de dientes total. Las nuevas estrategias de producción y venta son llamadas "calidad total". Fujimori habla de la "pacificación total". Inclusive el Papa actual dice que quiere sacerdotes con "fe total". Y un zapatero remendón en San José ha tenido mucho éxito al llamar a su mísero negocio "zapatería total".

Este "capitalismo total" se hace presente como globalización y homogeneización del mundo, por tanto como totalización del mercado y de la privatización de las funciones públicas en nombre de la propiedad privada.

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile, me tocó viajar sentado al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente, y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. El me contestó: "Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado".

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo, y no solamente en referencia a América Latina. Estamos desatando un proceso de destrucción que subvierte los fundamentos de nuestra vida, sin embargo celebramos la eficiencia y la racionalidad con las cuales éste se lleva a cabo. El resultado es que ni siquiera entramos en una discusión acerca de

---

[5] Sorman, Guy, "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman" (Salvar el capitalismo-El último combate de Milton Friedman), en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV. 1994, pág. B2.

las bases de esta eficiencia. Estamos en una competencia en la que cada uno está serruchando la rama sobre la que se halla sentado el otro. El más eficiente es quien queda de último, y cae de último al abismo. Aunque esté convencido de lo contrario, ha cortado precisamente la rama sobre la que él estaba sentado.

¿Es eficiente una eficiencia de este tipo? ¿Es racional esta racionalidad?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, pero los alrededores se ponen más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo cada vez mayor, si medimos esta productividad en relación al número efectivamente empleado de trabajadores. No obstante, si medimos este producto en relación al número de trabajadores disponibles, incluyendo en este número la población excluida, y si valoramos además los costos externos de las actividades empresariales, es posible que concluyamos que la productividad del trabajo está bajando a pesar de que midamos tasas positivas. Se trata de algo parecido a la situación de que el planeta se encuentra cada vez más sucio, mientras el interior de nuestras casas es cada vez más limpio: el conjunto de la suciedad crece. Lo que durante mucho tiempo ha sido un progreso técnico, y aún aparenta serlo, parece estar transformándose en un simple movimiento en el vacío. En nombre de la eficiencia y de la competencia compramos cada vez más barato, y no nos damos cuenta de que comprar barato puede ser la manera más cara de comprar. Para comprar barato, estamos realizando un baratillo de seres humanos y de la naturaleza. De esta modo incurrimos en costos, que superan de lejos todas las ganancias que hacemos al comprar más barato.

Este es el problema del cálculo medio-fin. La eficiencia llega a ser exclusivamente una relación de medios particulares con fines particulares. La pregunta acerca de si es racional cortar una rama se responde ahora apenas en referencia a si el serrucho está bien afilado, si se lo usa de una manera adecuada, si se serrucha en el lugar adecuado, etc. Si uno se encuentra sentado en la rama que está serruchando, no parece ser un problema ni de eficiencia ni de racionalidad económica. Esta pregunta es considerada un juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede juzgar. Esta actitud se transforma en una ética, si este cálculo de racionalidad se lleva a cabo como un cálculo formal en dinero. Le corresponde entonces una ética funcional del mercado, que reduce la ética a exigencias meramente de procedimientos, como por ejemplo la garantía de la propiedad y la exigencia del cumplimiento de contratos. En relación a esta ética del mercado, la racionalidad medio-fin se transforma nada más que en un rigorismo ético. Aquí, la racionalidad de la acción ya no tiene nada que ver con las consecuencias de la acción. Por eso Hayek, uno de los ideólogos más importantes del neolibe-

ralismo actual, puede concebir la justicia en los siguientes términos: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta" [6].

Se pierde toda posibilidad de una ética de la responsabilidad y se funda una ética de la más pura irresponsabilidad justificada en nombre de la eficiencia.

De esta forma se hace visible el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. La misma racionalización se transforma en fuente de la irracionalidad. La empresa orientada por el cálculo de dinero y la ganancia racionaliza sus procedimientos, pero esta racionalización es el origen de un proceso irracional de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Es como el siguiente cuento: una bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaban agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey, quien no había bebido. El pueblo sospechó de él, y lo buscó para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

Kindleberger, un economista de EE. UU. que ha investigado de manera exhaustiva los pánicos y colapsos de la bolsa financiera, resume adecuadamente el resultado al cual llegamos: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también" [7].

Esta racionalidad aparente de la locura atestigua la irracionalidad de lo racionalizado y descansa sobre efectos que son externos al cálculo de la empresa. Este cálculo formal-racional es ciego para las irracionalidades que produce. Las irracionalidades resultan efectos no-intencionales de las intenciones de racionalidad medio-fin de la empresa. Pero eso no vale apenas para la acción empresarial. Lo mismo vale para la teoría de la acción racional todavía dominante, como fue formulada en especial por Max Weber. Ella resulta tan ciega frente a estas irracionalidades de lo racionalizado, como lo es el cálculo empresarial. Si se está sentado sobre la rama que se está cortando, tampoco resulta relevante para esta teoría. La acción se considera racional, con independencia del hecho de si se está sentado sobre la rama o no. Distinguir los dos casos parece no ser un objeto posible para las ciencias empíricas. Se pretende que se trata de un juicio de valor o de una ética de convicción irreconciliable con cualquier ética de la responsabilidad. No obstante, en realidad aparece un proceso de destrucción que se puede analizar

---

[6] Hayek, Friedrich A., "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56.

[7] Kindleberger cita a un especulador de la bolsa quien dice: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure" (Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también). Kindleberger, Charles P., *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, págs. 134 y 33, 38 y 45.

de forma objetiva y científica, y que resulta ser el producto no-intencional de la acción formal-racional.

Pero esta teoría dominante de la acción racional es en realidad la manera adecuada de pensar referente al cálculo empresarial, siempre y cuando se lo quiera pensar como lo racional de por sí. En este caso ya no se puede fundamentar racionalmente una máxima como: "No se debe cortar la rama sobre la que uno se halla sentado". En realidad, Max Weber tampoco la puede fundamentar. Por fuerza la debe tratar al nivel de juicios de gusto, y en efecto así lo hace. Sin embargo, en consecuencia tampoco puede resolver la paradoja siguiente, que podríamos denominar la "paradoja del vividor": "La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo". Este vividor hace un cálculo medio-fin perfecto. No, obstante, sólo en la teoría de la acción racional de Weber se trata de una paradoja. Yendo más allá de esta teoría ya no es una paradoja, sino simplemente un absurdo.

La totalización de la dominación del cálculo medio-fin y de la eficiencia y la competitividad correspondientes, lleva a la globalización del mundo en forma de un circuito formal medio-fin. Lo que desde un punto de vista es fin, desde otro es medio. La racionalización de los medios lleva a una racionalización formal-racional de los fines. Cuando este circuito es totalizado y globalizado, el ser humano y la naturaleza se transforman en simples apéndices de un movimiento sin ninguna finalidad. La irracionalidad de lo racionalizado los transforma en objetos de un proceso de destrucción. Este proceso de destrucción, sin embargo, se transforma en una fuerza compulsiva de los hechos [8]. Precisamente la persecución ciega de la eficiencia por medio del mecanismo de competencia crea esta fuerza compulsiva de los hechos, que absolutizan el proceso de destrucción.

3. Tercera tesis: la eficiencia, que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción

El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero, transformado en omnipotencia, se impone a todo el mundo. Ya nadie puede vivir sin integrarse en él y, por tanto, sin participar en la misma destrucción de estos fundamentos de la vida. En América

[8] Parece que solamente el idioma alemán tiene una palabra aguda correspondiente: *Sachzwang*.

Latina corre un dicho: "Es malo ser explotado por las multinacionales. Es peor, sin embargo, no ser explotado por ellas". La fuerza de trabajo transformada en mercancía ha llegado a ser una mercancía cada vez menos vendible, que ya no puede poner condiciones.

Ciertamente, hoy este mecanismo de competencia ha conseguido omnipotencia en nombre de la eficiencia. No desapareció la lucha de clases, sino que tiene un vencedor. Fue ganada desde arriba, como ya había ocurrido en las sociedades del socialismo histórico. Ha surgido un poder que no encuentra ninguna resistencia relevante.

Pero un poder que logra derrotar cualquier resistencia, cae en la impotencia de la omnipotencia. Corta la rama sobre la que todos se hallan sentados, y no tiene el poder de no hacerlo. Esta omnipotencia es la capacidad de poner el cálculo medio-fin por encima de cualquier racionalidad de reproducción de la vida humana. Ha aparecido un sistema que tiene esta capacidad. No obstante, no puede renunciar a ella. Está entregado sin remedio a su propia omnipotencia. Ya no puede dar ninguna dirección al proceso que está en curso. La clase dominante no domina, sino que deriva su poder de su sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Una revista alemana describe adecuadamente esta impotencia de la omnipotencia. Bajo el título: "El globo tiene que esperar", reseña:

> Cuando Klaus Töpfer, entonces ministro del medio ambiente [de Alemania], propuso en el año 1990 un impuesto de energía en forma de un pago nacional sobre la producción de dióxido de carbono, se le contestó que una acción alemana sola dañaría a la economía nacional, porque daría ventajas competitivas a los competidores. Por eso Töpfer intentó imponer un impuesto general a la producción de CO_2 a nivel de la Unión Europea. Allí se le presentó el mismo argumento: si la Unión Europea ponía un impuesto a la energía, entonces resultarían ventajas competitivas para EE. UU. y Japón. Estos, por su parte, solamente querrían participar si también los países asiáticos de desarrollo medio aceptaban la medida. Lo que resultó fue lo que siempre resulta cuando todos tienen que participar: nada [9].

De esta manera aparece ese Parque Jurásico cuyos dinosaurios se llaman Mercedes, Shell, IBM y Toyota. No se han quedado en el parque, sino que están demoliendo bajo sus enormes patas el mundo entero, los seres humanos y toda la naturaleza. Estos dinosaurios no se pueden limitar precisamente por el hecho de que tienen el poder absoluto sobre la tierra. Se encuentran presos

---

[9] *Wochenpost*, 5. I. 1995, pág. 4.

por las fuerzas compulsivas de los hechos que ellos mismos han creado. Y no hay un último helicóptero en el que los buenos que restan puedan escapar.

La omnipotencia del poder se condensa en una vacía carrera de poder que todo lo destruye. El toyotismo que hoy se impone, es exactamente eso. Funciona como una bicicleta de gimnasia, la cual anda a velocidades altas sin moverse siquiera. Son un medio perfecto para el aprendizaje de la paranoia del movimiento vacío, tal como lo es todo *Fitness-Center*. Se aprende a entrar en aquella racionalidad que ya hemos citado: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también".

Kindleberger resume de modo magistral la lógica del suicidio que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos en función de una competencia totalizada. Se trata de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, que se encuentra en este movimiento vacío: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen" [10].

Ahora bien, si ayuda a que todos se arruinen, ayuda también a arruinarse a sí mismo. Si destruye a todos, se destruye a sí mismo también. Esta es la lógica del suicidio colectivo implicada en la totalización de la competitividad. El asesinato llega a ser un suicidio. Estamos ante una lógica del suicidio colectivo, que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, como lógica del suicidio colectivo no es exclusivamente el resultado ni del progreso técnico ni de la modernidad capitalista. Pertenece más bien al imaginario de la humanidad. En la cultura alemana, este imaginario se encuentra desarrollado en una de las primeras obras de la literatura. El canto de los Nibelungos canta su viaje hacia la muerte, que debe su vuelo al heroísmo del suicidio colectivo. Todos estamos hoy involucrados en un mortal viaje de este tipo. Lo nuevo de la modernidad es que ahora existen fuerzas compulsivas de los hechos que nos imponen este viaje mortal. Sobre esto dijo Walter Benjamin:

> Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Tal vez las

---

[10] "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all". *Op. cit.*, págs.178s. Sin embargo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "...I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions... act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally" (Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente... actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional). *Ibid.*, pág. 45.

revoluciones son el esfuerzo de la humanidad que viaja en este tren, de activar el freno de emergencia [11].

Si queremos detener este viaje mortal, tenemos que hablar sobre las fuerzas compulsivas de los hechos. Se trata entonces de la pregunta acerca de cómo liberarnos de estas fuerzas compulsivas y de saber hasta qué grado eso será posible. Porque la irracionalidad de lo racionalizado resulta de estas fuerzas compulsivas. No obstante, la pregunta no se puede reducir a algún problema de "teología", "filosofía" o "moral". Estamos ante una pregunta que hay que hacer igualmente a las ciencias empíricas, las cuales hoy evaden, casi sin excepción, este problema de relevancia decisiva para estas ciencias.

Precisamente este rechazo conduce a la utopización de las ciencias empíricas en nombre del mercado total. En nombre de la racionalización se promete la realización de todos los contenidos utópicos. Como garantía para esa realización se exige la renuncia a cualquier crítica a la irracionalidad de lo racionalizado. De esta manera, la racionalización promete cielos que esconden los infiernos producidos por la irracionalidad de lo racionalizado. Como ahora se dice: *All West is Wild West* (Todo el oeste es oeste salvaje).

Esa es, en su forma actual, la "esclavitud sin dueño" de la que habla Max Weber.

4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser mediante una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan

Se trata de encontrar una respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado. Sin embargo, los argumentos de la racionalidad medio-fin no pueden transmitir la racionalidad necesaria para esta respuesta. Se trata precisamente de intervenir en el Parque Jurásico surgido a partir de esta racionalidad, para que no sea cortada la rama sobre la que estamos todos sentados. Pero esta respuesta no puede ser únicamente teórica. Tiene que ser a la vez una respuesta de acción solidaria para poder disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos. Sólo que la raíz de la acción solidaria es

[11] Benjamin, Walter, "Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte" (Anotaciones y trabajos preparativos para las tesis: Sobre el concepto de la historia), en *Gesammelte Schriften* (Escritos coleccionados) (Tiedemann, R.-Schweppenhäuser, H., eds.). Frankfurt, 1974, Bd. 1, 3, pág. 1232.

la resistencia frente a los efectos destructores que estas fuerzas desatan.

Por esta razón, el adversario de esta argumentación racional no puede ser el escéptico, sino sólo el suicida. No obstante, con el suicida exitoso ya no se puede argumentar. Está muerto. El suicida que aún no ha realizado su suicidio, en cambio, puede argumentar como cínico del circuito medio-fin y de las fuerzas compulsivas producidas por él. Como cínico niega la irracionalidad de lo racionalizado. Esta negación es la condición para poder seguir con el proceso de destrucción. El afirma el suicidio colectivo de la humanidad, pero cree que como individuo puede escapar a sus consecuencias, por lo menos el tiempo que siga viviendo. Posiblemente este cálculo sea incluso correcto, al menos en el grado en el que el cínico se concibe a sí mismo como individuo aislado. Este cínico es un individuo narcisista. El problema es argumentar con él [12].

El argumento podría ser que el asesinato es un suicidio. Sin embargo, éste no es un argumento frente a aquél que está dispuesto o decidido al suicidio. Por eso, en última instancia se trata de la opción de no cometer el suicidio. Pero no se trata de una opción ética. La opción de no cometer suicidio fundamenta más bien toda ética posible [13]. De allí que esta opción tampoco se siga de un juicio de valor. Ella es la condición de posibilidad de todos los juicios de valor. La opción de no cometer suicidio circunscribe el marco de variación de todas las éticas y de todos los juicios de valor posibles, y por eso mismo no es una opción ética ni un juicio de valor [14].

Luego, para aquél que afirma el suicidio como posibilidad, todo es lícito. Si Dostoyevsky dice que para aquél que no cree en

---

[12] Los *comics* japoneses reflejan en forma extrema este tipo de narcisismo. Ver Otomo, Katsuiro, *Akira. Comic Art. Mash-Room and Kodansha.* Tokio, 1984. Se trata de un mundo dominado por la paranoia de la omnipotencia de un narcisismo total. Todo el cuento presenta a niños con cara de viejos. Akira es el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad logra destruir Tokio entero. Se transforma en un Mesías, que es el "iluminado", que no promete ningún reino mesiánico. Es el "iluminado" porque nadie tiene un poder igual a él. Otros buscan derrotarlo, pero desean su derrota para asumir su lugar. No existen solidaridades. Por ende, todos se desvanecen en la destrucción mutua.

[13] Albert Camus consideraba esta pregunta como la primera de todas las filosofías: "¿Me suicido frente al mundo o me dejo vivir, y en el caso de sí, por qué?". Camus, Albert, *El mito de Sísifo.*

[14] Por eso vale que para aquél que sostiene el suicidio como posibilidad, todo está permitido. El mismo Wittgenstein en su *Diario*, da una respuesta parecida: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". *Diario*, 10. 1. 1917.

Dios todo es lícito, afirma algo que no es cierto en esta forma. El fundamentalismo cristiano, por ejemplo, como ha surgido en EE. UU. y como es anunciado hoy en todo el mundo, contiene una imagen de Dios que promueve y propaga precisamente nuestro actual viaje mortal de los Nibelungos, y la presenta como apocalipsis. Se trata de un dios-ídolo en cuyo nombre todo es lícito, inclusive el suicidio colectivo de la humanidad [15].

Se cree en Dios, no obstante en nombre de esta fe todo es lícito. Pero un Dios de la vida que no es ídolo, puede ser pensado y creído solamente como superación de esta mística del suicidio colectivo, que también procede en nombre de Dios.

Con esto volvemos a lo que dijimos al comienzo. El problema únicamente tiene solución en una sociedad en la que quepan todos. Eso incluye la naturaleza, porque sólo hay lugar para esta sociedad si existe una naturaleza que le dé lugar. Sin embargo la racionalidad del cálculo medio-fin no puede crear las condiciones correspondientes. Una solución apenas puede darse como respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es el resultado del cálculo medio-fin y de su totalización. Por eso, la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solamente puede ser la racionalidad de la vida de todos, que sólo se puede fundar en la solidaridad de todos los seres humanos.

En este sentido, la solidaridad es el medio para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos. Esas fuerzas, que nos imponen hoy un proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza, no son leyes naturales invariables. Surgen de la acción humana como sus efectos no-intencionales, por tanto fuera del alcance y el

---

[15] Uno de los fundamentalistas más conocido de EE. UU., Hal Lindsey, afirma frente a la posibilidad de la guerra atómica: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.
A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual". *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (edición original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970). Para Lindsey no hay nada de inquietante, porque ahora viene la "restauración del paraíso", *ibid.*, pág. 233.
Novak, un teólogo de EE. UU., director del Departamento de Teología del American Enterprise Institute, el *Thing Tank* de las multinacionales en ese país, afirma: "La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camimo ascendente, salvo como el del Gólgota: que así sea". *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75 (edición original: *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, 1982).

discernimiento de los actores, en cuanto éstos someten su acción exclusivamente a un cálculo medio-fin. Actúan a su espalda. Cuanto más la acción se somete a una totalización de la acción medio-fin, al orientarse cada vez más de forma exclusiva por la competitividad, tanto más nos dominan estas fuerzas compulsivas de los hechos, que tienen de modo irremedia-ble como su resultado el proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Estas fuerzas compulsivas de los hechos son un indicador de la ausencia de solidaridad. Cuanto más se hace imposible una acción solidaria, tanto más se imponen ellas. Por eso, la omnipotencia de aquéllos que tienen el poder para imposibilitar cualquier acción solidaria, se transforma en la impotencia de la omnipotencia. Tienen que someterse sin condiciones a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Pero estas fuerzas no son necesidades a las que no queda más que someterse. Donde estas fuerzas compulsivas —aparentes o reales— aparecen, tiene que preguntarse por las condiciones de su disolución y por la manera de satisfacerlas. Si se hace esta pregunta se constatará, normalmente, que las condiciones de su disolución están conectadas con la promoción de estructuras solidarias de la acción.

La solidaridad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas, no obstante su surgimiento presupone la resistencia en contra de medidas legitimadas en nombre de estas fuerzas compulsivas. Pero la resistencia en contra de estas fuerzas compulsivas no es el resultado de una falta de realismo, sino la única expresión posible para enfrentarse a la irracionalidad de lo racionalizado. El sometimiento incondicional a estas fuerzas compulsivas, y por tanto a la irracionalidad de lo racionalizado, no es ningún realismo, sino la renuncia al realismo; eso demuestra su íntima conexión con la aceptación del suicidio colectivo de la humanidad. La pretendida ausencia de utopías en nuestro mundo no es otra cosa que la celebración de este sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos. En cambio, el sentido de la resistencia reside en su capacidad de constituir estructuras solidarias de la acción que puedan intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como su condición de posibilidad la vida de la naturaleza.

Crear una sociedad en la que todos quepan presupone, por consiguiente, disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos que terminan por imponen una sociedad en la que nadie cabe. Como la sociedad de la totalización de las fuerzas compulsivas de los hechos descansa sobre la ética del mercado —garantía de la propiedad y cumplimiento de contratos—, la disolución de estas fuerzas descansa sobre una ética de la solidaridad. Una sociedad

en la cual todos quepan solamente puede aparecer si entre estos polos resulta una mediación tal que la ética del mercado sea subordinada a la ética de la solidaridad. La solidaridad se ha transformado en condición de posibilidad de la sobrevivencia humana, y por ello también en condición de posibilidad de la acción racional.

También la historia de la rebelión zapatista de Chiapas en México hace aparecer este problema. El ingreso de México a la zona de libre cambio norteamericana (NAFTA) fue justificado en nombre de las fuerzas compulsivas de los hechos. De aquí se siguió la totalización del mercado dentro de México. La rebelión de los zapatistas busca la disolución de estas fuerzas compulsivas.

Incluso en el caso extremo en el que no aparece ninguna alternativa todavía viable, eso no es ninguna razón para entonar el himno del suicidio colectivo de la humanidad. Tenemos que resistir asimismo aun cuando no haya una solución ya visible en el horizonte. Nunca es imposible no hacer algo. Y es mejor hacer algo que no hacer nada.

Capítulo II

Por una sociedad donde quepan todos

Hugo Assmann

En las últimas décadas, los sectores cristianos más sensibles al clamor de los pobres y excluidos han creado lenguajes vigorosamente denunciadores de las lógicas de exclusión y anunciadores de la fuerza histórica de la conversión a la fraternura [1] y a la afirmación de la vida. A veces esos lenguajes adquirieron un andamiaje sistematizador proveniente de modelos de lectura de la realidad bien determinados. Surgió, entonces, el riesgo de la rigidez

[1] Hemos conservado el neologismo "fraternura", propio del autor, en cuanto indica no sólo una situación (fraternidad), sino sobre todo el sentimiento y la lógica que la animan (N. E.).

de ciertos conceptos, útiles como herramientas del análisis, pero también delimitadores reductivos de la percepción de lo real.

Hoy se percibe, un poco por toda partes, el deseo de alejarse de esquematismos y respuestas definitivas. Precisamente por ser tan grande la exigencia de seriedad teórica que nos demanda la complejidad de los rápidos cambios en el mundo, nos encontramos mucho más en el afán de mejorar las preguntas que de aceptar conclusiones. Sentimos necesidad de conceptos abiertos, transversátiles, transdisciplinarios.

Quizá haya llegado el momento de darnos cuenta de que el compromiso cristiano socialmente relevante, y los lenguajes en los que se expresa, requieren siempre, y al mismo tiempo, *diversas matrices articuladoras* de la reflexión teórica y de los criterios para la práctica. Por ejemplo, el binomio Fe y Política, tan frecuentado que llegó a proyectarse incluso en documentos significativos de algunas iglesias cristianas, fue agotando, hasta cierto punto, su pujanza comunicativa. No se trata, ahora, de sustituirlo sencillamente por Teología y Economía, que es ciertamente un campo morfogenético de teoría, o sea, un detonante de formas de reflexión muy importante. Creo que hay consenso respecto a la riqueza de los nuevos aportes que surgieron a partir de este segundo binomio.

Lo que necesitamos hoy, a mi modo de ver, es una interpenetración de muchos enfoques. Hay que respetar las riquezas específicas de los distintos puntos de partida a los que, en décadas pasadas y con una terminología muy precaria y estrecha, llamábamos opresiones específicas (mujeres, negros, indígenas, grupos discriminados, etc.). De esos mundos vivenciales específicos no sólo provienen enfoques complementarios (¿complementarios a qué?), sino enfoques originales y fundantes para un acierto con la complejidad de lo real. Cualquier uniformización sería fuente de torpezas.

Sobre ese trasfondo de un reclamo de multi-originalidades teológicas y de una proveniencia multimatricial de los criterios de acción, quisiera agregar unos pocos pensamientos sobre las convergencias que traemos desde muy distintos puntos de arranque.

1. El contexto del reclamo de *una sociedad donde quepan todos*

En un lenguaje escueto y sin detallar el análisis, quizá se pueda resumir el contexto que da origen al llamado por *una sociedad donde quepan todos* de la siguiente forma: el *hecho mayor* en la coyuntura actual del mundo es ciertamente el imperio pavoroso de la lógica de exclusión y la creciente insensibilidad de muchísimos en relación a ella. En el plano de las experiencias concretas, con

todo, la conciencia posible respecto a ese *hecho mayor* amplio tiene normalmente su punto de partida en lo que las personas concretas han visto o experimentado como exclusión. Para ahondar en el análisis sobre esto podemos echar mano de muchos aportes que seguramente conocemos. Por eso voy a limitarme a llamar brevemente la atención para tres esquemas simplistas con los cuales se opera en el clima ideológico que nos envuelve. Trátase de simplismos inaceptables, no porque no contengan nada de verdad, sino porque obstaculizan la percepción de salidas alternativas a la luz del principio orientador básico al que nos referimos en la consigna: *por una sociedad donde quepan todos.*

a) La mesianización neoliberal del mercado pretende imponer su visión límite de que fuera del mercado no hay salvación. O sea, se les atribuye a los mecanismos supuestamente espontáneos del mercado una fuerza auto-reguladora providencial y suficiente para lograr, de a poco, la satisfacción de las necesidades y deseos de todos. Sintetizo: el mercado contendría más lógica de inclusión que de exclusión —y, por ende, una especie de solidaridad originaria— y, a la larga, llegaría a, prácticamente, eliminar las tendencias de exclusión que todavía contiene.

b) Estamos envueltos, en la actualidad, en una compleja red de chantajes ideológicos orientados a llamarnos al realismo. En mi país, el Brasil, se alienta, desde los círculos oficiales del gobierno, un lenguaje sobre la utopía posible y la necesidad de dejar de un lado los inmediatismos que exigen lo irrealizable. Pues bien, cuando el horizonte utópico resulta enteramente recortado según el molde de lo que admiten como posible aquellos a los que les va muy bien en el seno de la lógica de exclusión, no hay duda de que muy poca cosa será vista como posible. De ese modo, lo que resulta utopizado es el presente, lo que hay, el *statu quo* imperante, quizá con algún pequeño retoque. La ideología de lo posible siempre ha tenido la tendencia de frenar la voluntad política necesaria para cambios significativos. En ese sentido, la utopía posible representa la cancelación del horizonte utópico, encerrándolo en el *tópos* de las estructuras de pecado actualmente existentes. Queda cancelado también lo esencial del mensaje cristiano, a saber, la imperiosa y difícil conversión a la solidaridad, que no se verifica como elemento previamente garantizado en la misma naturaleza humana. De esa cancelación de la conversión necesaria deriva, en seguida, la naturalización de la historia en la forma como se despliega en el presente. La tensión organizadora de la esperanza queda reducida a niveles de acomodación en lo que hay.

c) En ese contexto se vuelve más evidente que a ciertas formas de profetismo radical de la solidaridad les falta una serie de mediaciones históricas, en la medida en que se limitan a la denuncia

crítica de los males sociales y, desde ese peldaño, saltan directamente a la exigencia de un mundo completamente distinto del actualmente existente. Incapaces de desarrollar propuestas alternativas practicables, acomódanse en un pseudoprofetismo con exigencias éticas ilimitadas, al cual subyace un presupuesto antropológico de seres humanos totalmente convertidos a la disponibilidad generosa hacia metas sociales, faltando solamente que alguien se las proponga. Se trata de una conocida característica de los lenguajes apocalípticos o gnósticos. Se exige el cambio radical, pero hay un salto por encima de las mediaciones históricas. En el corazón de este tipo de gnosis de izquierda existe una añoranza del *unum* perfecto, o sea, de la total unificación —mediante la intervención casi-golpista de algún poder mágico— entre el horizonte utópico y la transformación radical del presente. Radicalízase a tal punto la acusación de pecaminosidad en relación al presente, que cualquier salvación sólo se vuelve pensable mediante la irrupción súbita de lo totalmente nuevo.

Estamos tocando el punto crucial de la innegable confusión que existe en lo que concierne el lenguaje sobre lo utópico. Tienen, sin duda, alguna razón los que afirman que les cuesta mucho a las izquierdas conferir sustancia positiva (y no sólo negativa) a temas como la aceptación de una economía-con-mercado, la estabilidad económica y el control de la inflación, la adhesión plena de los procedimientos democráticos aunque prevalezca en ellos el aspecto formal y no todavía el contenido social y económico, la necesidad de refuncionalizar los aparatos públicos existentes para llegar a un Estado de Derecho capaz de efectivas políticas públicas y otros temas de raigambre clásico en el pensamiento socialdemócrata.

Voy a dar un ejemplo laico (podría extraerlo igualmente de documentos de grupos cristianos) del nudo ciego en el cual suele encerrarse el análisis prevalentemente (o solamente) denunciatorio.

> Hasta ahora el balance global del neoliberalismo y de las reformas, en el sentido de la economía de mercado, revela nada más que catástrofe. Alguien dijo que el socialismo era una idea noble, pero no hecha para el hombre real. La economía de mercado globalizada ni siquiera llega a ser una idea noble. Sencillamente no funciona y no es de ningún modo rentable para la mayoría. La era neoliberal no durará el tiempo que duraron el socialismo y el keynesianismo. Pues el neoliberalismo no ha sido nada más que la ideología de moda conveniente para la estupidez de los vencedores, en un momento histórico de susto. En el caso de que se aumente todavía más la dosis del remedio neoliberal, al cabo sólo podrá constar en el relatorio final: cirugía exitosa, paciente muerto. Por supuesto, tampoco hay vuelta posible a la vieja economía estatal. La humanidad todavía no se dio cuenta de que, con el término de

una época, quedaron obsoletos los dos lados del antiguo conflicto y que ella tiene que inventar algo fundamentalmente nuevo [2].

Por supuesto... algo completamente nuevo... Me pregunto si no hay que empezar a evitar, en lo posible, ese tipo de hundimiento en la impotencia desgastante, creada también en parte por aquello que quizá merezca el nombre de profetismo sin-salida.

El grito profético radical, además de su lado positivo como ejercicio del derecho y del deber de soñar y dar testimonio de la audacia de nuestros sueños de fraternura, cumple a veces también una función psicológica de carácter compensatorio respecto a lo difícil que es, para nosotros, admitir los límites de la condición humana y tener la necesaria modestia en nuestras aspiraciones salvacionistas. Pero... ¿y si por mientras hay tantas muertes evitables? Así es, y no hay como solucionarlo de un golpe. Tomar conciencia de ello y sentir hondo dolor por no poder remover males idealmente removibles, además de llevar al descubrimiento de la imborrable mezcla del pecado con la libertad, puede servir de aguijón para un mayor empeño en la lucha por cambiar las cosas.

Hundirse en la desesperación, querer eliminar a los malos de la faz de la tierra, invocar soluciones finales de tipo mesiánico, o replegarse al acomodo en compensaciones de cualquier índole (aburguesamiento, privatización del consuelo religioso, escapes a la militancia heroica, etc.), nada de ello elimina el lado oscuro de la historia humana. Sólo es posible construir puentes hacia la esperanza cuando no se escamotea el hecho de que los seres humanos concretos son capaces de practicar el bien y el mal. El perdón y la esperanza, la compasión y el ánimo de seguir adelante son valores efectivos y no puedan coexistir en el corazón humano sin el recurso meditativo al silencio, la oración y la invocación de sorpresas de resurrección.

No resulta nada fácil saber reunir la experiencia del goce entero y una honda alegría por cada paso que se logra dar, aunque sea muy poco lo que se alcanza a realizar, y el sentimiento de dolor solidario al ver sufrimientos absurdos, y en buena medida perfectamente solucionables, de tanta gente excluida de una vida humanamente aceptable. Pero una sociedad solidaria necesita, ante todo, personas que se encuentren a gusto con su propia vida y sepan dar testimonio del sabor de su propia existencia, porque solamente así podrán hacer algún bien a sus semejantes.

---

[2] Kurz, Robert, "A estupidez dos vencedores", en *Folha de S. Paulo*, caderno Mais!, 6. VIII. 1995, pág. 8.

2. Etica Solidaria, aceptación del mercado y denuncia de sus formas idolátricas

Debería quedar claro que, al hablar de *una sociedad donde quepan todos,* nos estamos refiriendo a un *principio orientador* radical, que debe servir como criterio para diferenciar opciones posibles. No se trata de una enunciación completa de lo que hay que hacer, sino de la indicación del principio a la luz del cual habrá que decidir lo que hay que hacer. Por eso deberá encarnarse en *criterios de verificación* (punto sobre el cual haré algunos planteamientos más adelante, al referirme a la corporeidad como fuente de criterios). Un principio nunca se basta por sí mismo, porque no es él sino sus aplicadores los que deciden sobre los criterios prácticos de concretización del principio orientador general. Y tales decisiones nunca son de aplicación automática, sino encarnación interpretativa de un principio en realidades mucho más complejas que la mera enunciación del principio. Cuando no se tiene en mente esta distinción, lo que se hace es nada más que inaugurar un nuevo *slogan* supuestamente autovalidante y autosuficiente. O sea, caemos de vuelta en la trampa de una equivocada gnosis pseudo-profética.

No se debe minimizar la importancia del viejo problema que se refiere a la dialéctica entre lo deseable y lo factible. Pero hay que tener muy claro que lo ideal y lo viable no son bloques predefinidos en un mundo platónico de las ideas, sino que son hechos socioculturales. Todas la culturas (religiones, creencias, ideologías) representan formas de ponerse de acuerdo (o en desacuerdo) sobre lo que se admite como real, tanto en lo que se refiere a lo deseable, como en lo visto como factible. Trátase de un problema que se verifica de hecho en cualquier tipo de convivencia colectiva, mucho más en sociedades amplias y complejas como las modernas. Las filosofías lo llaman contingencia o condición humana; las ciencias sociales lo plantean como los límites de la factibilidad; y la teología cristiana lo denomina pecado original (por supuesto, no entendido como una especie de mancha ontológica de los individuos aisladamente, sino como dramaticidad de la convivencia social, pues es de ella que ese mito clásico, que aparece, bajo nombres distintos, en prácticamente todas las culturas, tuvo su origen, y es también allí que adquiere su valor hermenéutico).

Tenemos que preguntarnos hasta qué punto estamos maduros para los siguientes tres desafíos: una concepción moderna de la ética, la adhesión plena a la democracia y la aceptación de una economía con mercado.

a) Una concepción moderna de *Etica* debe saber lidiar con dos aspectos: Etica en cuanto perspectiva de opciones básicas (la óptica espiritual de los valores irrenunciables) y Etica en cuanto

normatividad institucionalizable (la dura negociación de consensos con vista al establecimiento de normas jurídicas y la creación de instituciones, que tendrán efectos auto-reguladores en la dinámica de las sociedades complejas). En otras palabras, no existe ética social, como conjunto de comportamientos significativos, si ella no llega a expresarse mediante objetivaciones de las relaciones intersubjetivas en el cumplimiento de normas, en las que toman cuerpo las virtudes (y los pecados) de la convivencia social.

Específicamente en el campo económico, no hay ética económica capaz de ejercer influencia relevante si ella queda reducida a principios generales y no toma cuerpo en mecanismos normativos de la interrelación entre los agentes económicos y la sociedad como un todo. Donde eso todavía no existe, o existe en forma tan solo embrionaria, los esfuerzos de humanización de la convivencia social deben orientarse, conjuntamente, hacia los dos aspectos de la Etica: la constante enfatización del *principio orientador básico* (*una sociedad donde quepan todos*) y la construcción de consensos colectivos encarnados en instituciones, donde se puedan aplicar *criterios de verificación* sobre si dicho principio de hecho es asumido como orientación o se quedó olvidado. Con esta distinción se vuelve obvio que los dos planos, el del *principio orientador* y el de los *criterios de verificación*, tienen que interpenetrarse, aunque ninguna institucionalidad concreta agote las exigencias radicales del principio orientador. No hay que aceptar ninguna pretensión de identidad entre la ley y el espíritu.

b) La *democracia* es la forma institucionalizada de bregar públicamente con las incertezas y las diferencias de todo tipo. No debería haber dudas respecto a la preferencia por procesos democráticos, aún en los contextos donde la democracia todavía no asumió un nítido contenido económico y social. Sigue presente, en ciertos grupos de izquierda, una sospecha, y a veces incluso un cierto desprecio, respecto a la preeminencia humanizadora de los procesos democráticos. Los procesos democráticos son siempre preferibles a las formas autoritarias. Probar eso, a la luz de los hechos históricos de América Latina, no resulta nada fácil, pero, mirando hacia adelante, es un desafío irrenunciable. Empieza además a evidenciarse que la exigencia de procedimientos democráticos, cuando es tomada en serio, entra necesariamente en choque con el ideario neoliberal, que por algo da aliento al surgimiento de un discurso sobre los límites de la democracia. Tiene mucho sentido plantear, por ejemplo, el reclamo de democratización del sistema financiero internacional (FMI y Banco Mundial, por ejemplo), de los procesos de decisión financiera, y del acceso al mercado en general.

c) Aceptar, crítica pero también positivamente, el *mercado* y su funcionalidad dinamizadora para la economía, sin desistir de

metas solidarias, exige una reflexión nueva sobre la concepción misma de *sujeto ético*, individual y colectivo. ¿Por qué? Entre otros motivos, por el hecho de estar implicada en esto la aceptación de que, en la realidad, las intenciones conscientes tienen que habérselas con los más diversificados procesos auto-reguladores de la convivencia humana colectiva, sea en lo religioso, sea en lo cultural, y acentuadamente en los comportamientos que se refieren a los tres momentos de lo económico: la producción, la circulación y el consumo, hoy completamente entremezclados.

Etica Solidaria y aceptación del mercado con su autorregulación (parcial, pero real) es una temática compleja que incluye, por una parte, seguir diciendo todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la idolatría de un mercado mesianizado [3], o sea, seguir denunciando a los que sostienen que *fuera del mercado no hay salvación*; y, por otra parte, asumir igualmente lenguajes positivos acerca del mercado, y eso no sólo por motivos coyunturales de la actualidad, sino para afirmar positivamente que mecanismos de mercado son adecuados para la dinamización y diversificación creativa de la economía. Aceptar positivamente el mercado implica tener en cuenta lo que es históricamente factible, y de qué manera resulta más factible, puesto que los seres humanos tienen pasiones e intereses, aunque también puedan abrirse a la solidaridad. Y aceptar que la convivencia socialmente productiva exige el respeto por los seres humanos tales como son.

Es precisamente cuando se acepta que el mercado tiene también una funcionalidad positiva —o sea, que en él coexisten y se entremezclan la lógica de la exclusión y la de la inclusión— que se percibe mejor cuán necesario es seguir insistiendo que es falso que el mercado contenga una especie de solidaridad congénita, que dispensaría la intencionalidad consciente, esto es, la conversión a la solidaridad y la construcción de políticas públicas de direccionamiento de la economía con mercado hacia metas sociales, que ella no cumple espontáneamente. En otras palabras, quienes se niegan a elaborar lenguajes también positivos acerca de la funcionalidad del mercado, junto con el análisis de su tendencia estructural a la lógica de exclusión, practican una especie de autoexclusión del intercambio de lenguajes funcionales a la acción política, acción que implica una dura y constante negociación de consensos hacia políticas públicas relacionadas con prioridades sociales.

La subjetividad de los actores sociales está configurada por la unidad inseparable entre necesidades y deseos. No es al margen

---

[3] Assmann, H.-Hinkelammert, F. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis (Rio de Janeiro), Ed. Vozes, 1989 (varias traducciones); Assmann, H., *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo, Ed. Paulus, 1994.

de sus pasiones e intereses que los seres humanos se dejan eventualmente impregnar de sensibilidad hacia sus semejantes, sino justamente a través y mediante tales pasiones e intereses. Hay que saber probar, de alguna forma, que amar a los semejantes es rentable en términos humanos, aunque no lo fuera en términos de contabilidad financiera. En esta perspectiva ya no se puede seguir postergando el tratamiento, positivo y directo, de la cuestión del derecho a un consumo en niveles satisfactorios para una existencia cotidiana agradable y de la cuestión del derecho al gusto de vivir.

Se trata del gran tema de la felicidad y del placer, que no tiene por qué ser considerado un tema burgués. Es el tema popular por excelencia. Lástima que los cristianos, incluso por tradición religiosa y cultural, no se adelanten en tratar abiertamente este asunto, quizá por no haber todavía entendido la forma como el capitalismo lo incorporó y distorsionó, así como elaboró un verdadero secuestro del mandamiento nuevo del amor al prójimo mediante su versión de una supuesta solidaridad originaria del mercado (la famosa mano invisible providencial).

3. La corporeidad como fuente de criterios para una Etica Solidaria

La modernidad es, entre otras muchas cosas, un proceso complejo de normatizaciones, culminando en el Estado de Derecho democrático. Sabemos que este es un asunto grueso, no exento de falacias. El mercado y sus mecanismos parcialmente autorreguladores forman parte de ese complejo de normatividades. El absurdo mayor del neoliberalismo es que pretende deshacerse de normatizaciones. Ya no es la pretensión de ciertas instituciones del pasado que se consideraban sociedades perfectas, y —en cuanto tales— pretendían una identidad entre la ley y el Espíritu. En la versión neoliberal, el mercado alcanzaría esa misma perfección (la analogía con la *societas perfecta*) precisamente en la medida en que ninguna política pública interviniera en él. La desnormatización y desregulación serían las condiciones para el nuevo viento del Espíritu, ahora totalmente espíritu, sin referencia a cuerpos. Llegamos, así, a la era carismática del capitalismo. No es casual que surjan, contemporáneamente, las formas burguesas de lo carismático (más distantes de la corporalidad) y las formas populares del pentecostalismo (mucho más próximas de ella; me inclino a interpretar muchos de sus aspectos más bien como reclamos muy diversificados en el sentido de que se tenga realmente en cuenta la correcta ubicación del Espíritu: en las manifestaciones de la corporeidad viviente, y no en las normatividades institucionales como tales).

En ese contexto necesitamos, más que nunca, de un *áncora axiológica*, o sea, de un *referencial ético, material e intrahistórico*, que sirva para nombrar lo que hay de más esencial en la defensa de la vida y en la búsqueda de la solidaridad. Creo que apunta precisamente en esa dirección un lenguaje acerca de *una sociedad en que quepan todos*. Pero ya hemos visto que se trata de un *principio orientador* de carácter general. Nos hace falta, todavía, un *criterio referencial concreto* o, si se prefiere, un *criterio de verificación* que pueda servirnos para mostrar donde el principio orientador está siendo aplicado y donde no se le da atención. Trátase, una vez más, de la relación entre el horizonte utópico *(u-topía)* y las mediaciones históricas concretas *(tópos)*.

¿Cuál es, hoy, el *tópos* intra-histórico tangible alrededor del cual resulta todavía posible articular, paso a paso, una serie de consensos que representen concretizaciones históricas en la perspectiva del señalado horizonte utópico de que la vida vale, radicalmente? ¿Basta hablar genéricamente de la *dignidad humana* de todos los seres humanos, quedándonos en ese concepto genérico, o se requiere un referencial más explícito, por ejemplo, *la dignidad inviolable de la corporeidad* en la que se objetiva la vida, y sin la cual no tiene sentido hablar de lo espiritual? Creo que hay que moverse en esa dirección. Necesitamos de lenguajes inclusivos que puedan referirse a todos los cuerpos vivientes, sobre todo a los excluidos, pero también a los posibilitados. La vida corporal negada y la vida corporal admitida. ¿Cómo dejar de hablar de cualquiera de las dos, puesto que es inadmisible el menosprecio y la destrucción de cuerpos vivientes?

Si la pregunta es qué dioses (qué imágenes de dioses) puedan prestarse para nombrar la experiencia de lo trascendente en el interior de la historia, pareciera que los primeros cristianos tenían algunas metáforas instigadoras al respecto de ese asunto (por lo menos según la versión que me gusta [4]). Para nosotros —argumentaban ellos— no hay César que sea el dueño legítimo del pan y de los cuerpos-en-fiesta (y que sería, así, la providencia encarnada del *panem et circenses*) ¡No hay, ni habrá! ¡Pero nosotros conocemos el nombre de un ser humano concreto, Jesús de Nazareth, que representa para nosotros el Dios del Pan y Dios del Cuerpo! ¡El vivió corporalmente una vida que nos alimenta de criterios sobre lo que significa vivir! ¡El hizo lo que vale la pena que se haga! ¡Por eso afirmamos que El vive! ¡Y es en la placentera acción de gracias (pues éste es el sentido de la palabra eucaristía), y no en los rituales crueles del circo, que nosotros lo celebramos como nuestro Dios

[4] Jacob, H. E., *Seis mil años de pan. Su historia sagrada y profana*. Buenos Aires, Editorial Impulso, 1945; especialmente el capítulo Roma: El dios del Pan, Jesucristo, págs. 149-178.

del Pan y Dios del Cuerpo! Pienso que, en este sentido, el cristianismo primitivo dio una versión sumamente original al *préalable éthique* —al presupuesto básico de la ética— y lo logró en una forma simbólica que poseía, por lo menos en aquel contexto, un contenido sumamente concreto y fuerte, porque tenía, entre otras connotaciones, la de la desdivinización del poder divino de los Césares, y con eso creaba una priorización de la importancia de la vida corporal. (Pero no hay duda de que resulta bastante complicado explicar o disculpar las distorsiones posteriores).

Para fundamentar una crítica seria al mito del supuesto automatismo benéfico del mercado, y para reinstaurar, siempre de nuevo, el principio de la solidaridad, necesitamos de algo más concreto que el principio genérico de afirmación de la vida. Necesitamos de una simbología impactante para referirnos al ideal de *una sociedad donde quepan todos*. Traduciendo: queremos una sociedad en la que haya lugar para *la vida corporal de todos*, porque todo lo que llamamos vida nos acontece corporalmente, aun la más espiritual de las experiencias.

Veamos de qué manera Umberto Eco subraya que la corporeidad es el fundamento más radical —en el sentido de raíz/raigambre históricamente tangible— de la ética. Después de haber firmado, junto con otros numerosos intelectuales, el Llamado a la Vigilancia (en relación a los rebrotes de fascismo en varias partes del mundo), Umberto Eco fue interpelado para que explicara los motivos de su gesto. (Voy a resumir la entrevista). Pregunta: ¿Hablar que algo es intolerable no implica volverse intolerante? Su respuesta: *¡Para ser tolerante hay que establecer primero los límites de lo intolerable!* Pregunta: ¿Eso no significa declararse dueño de la verdad? Respuesta: No, porque no se está apelando a una verdad o a absolutos; basta con establecer qué cosas son de veras preferibles puesto que en ellas está en juego mi vida y la de otras personas. Pregunta: ¿Cuál es exactamente el punto que hace la diferencia? Respuesta: Declarar que uno posee la verdad puede llevar a la tentación de matar en su nombre. Pero, *luchando por lo que es preferible, se vuelve posible ser tolerante y rechazar, al mismo tiempo, lo intolerable* (¡Pongamos atención en lo que sigue!). Pregunta: Pero, si existen solamente preferencias y no verdades absolutas, ¿sobre que base se podría fundamentar la afirmación de que hay cosas que son de veras intolerables? He aquí la respuesta de Eco:

> Sobre el respeto por el cuerpo. Es posible constituir una ética sobre el respeto por las actividades del cuerpo: beber, orinar, defecar, dormir, hacer el amor, hablar, escuchar, etc. (...) Obligar a alguien a vivir sobre su cabeza es una forma de tortura intolerable. (...) El estupro no respeta el cuerpo del otro. Todas las formas de racismo y exclusión constituyen, en último término, maneras

de negar el cuerpo del otro. Podríamos hacer una re-lectura de toda la historia de la ética en la perspectiva de los derechos de los cuerpos y de las relaciones de nuestro cuerpo con el mundo [5].

El concepto de corporeidad debe ser enriquecido con elementos nuevos de las biociencias postmecanicistas que nos conducen a una visión bio-psico-energética del cuerpo viviente en la que surgen metáforas nuevas respecto a la fantástica complejidad de lo vivo. Es cierto que conviene evitar saltos positivistas de lo bio-orgánico a lo sociocultural. Con todo, hay analogías fecundas entre los distintos niveles de la corporeidad. Lo auto-organizativo no está reñido con el papel, por veces pero no siempre, direccionador de la mente. Así, tampoco en lo socio-organizativo los procesos auto-regulativos eliminan la posibilidad de políticas públicas. Sabemos que el problema se complicó bastante en la era de la globalización.

La corporeidad, entendida como énfasis simultáneo en los derechos de los cuerpos vivientes individuales y en los nexos corporales de su inserción en la amplitud compleja de la sociedad, puede servir como *referencia unificadora* para tomar en serio, de forma conjunta, las necesidades y los deseos humanos. Los cuerpos vivientes son la fuente de *criterios de verificación* para identificar tanto las virtudes y los defectos del capitalismo como los del malogrado socialismo histórico y sus sociedades. Es esta también la referencia clave para afirmar, de manera interrelacionada, la aceptación del mercado y el reclamo de decisiones políticas en lo que concierne a su direccionamiento planificado hacia metas sociales, que no brotan espontáneamente del seno de los mecanismos del mercado.

Conclusión: ¿y qué es lo que debe caber en la teología?

Por supuesto que no puedo ir más allá de una provocación. Entiendo que la teología debe ser vista como acto segundo y reflexión referida a la historia de los sufrimientos y las alegrías, la pesadumbre y la esperanza en la historia humana. Pero la teología ciertamente no debe tener la pretensión de ser la ciencia de todas las cosas humanas. Por eso, no tiene sentido pedir una teología donde quepa todo. Claro que ella tampoco debería reducirse a servilismos intra-eclesiásticos.

Tal vez se pudiera arriesgar el reclamo de que todas las experiencias religiosas significativas encuentren espacio en la reflexión

---

[5] Entrevista a Umberto Eco, en *Folha de São Paulo*, 3. IV. 1994, cad. 6, pág. 7; también publicada por *Le Monde*, algunos días antes.

teológica. Siento que la teología latino-americana más comprometida con la opción por los pobres y excluidos quiso forzar, a veces unilateralmente, la línea del frente de lo que llamábamos la organización de la esperanza. Se insistía mucho en lo que tiene que venir, hasta el punto de acreditar, a veces, que ya estaba llegando.

Creo que no hay que mermar esfuerzos en lo que atañe a testimoniar la esperanza. Pero a veces me he preguntado si hemos sabido hablar, teológicamente, lo bastante sobre los límites de lo factible o incluso sobre aquellas experiencias humanas (el fracaso, la violencia desatada, la destrucción de vidas, las muertes absurdas, etc.), donde hablar de sentido se vuelve una ofensa a vivos y muertos. Aún así, también de cara a lo intolerable y lo absurdo se hacen experiencias por lo menos del reclamo de un puente hacia la trascendencia del sentido. Por otra parte, hay toda una vasta gama de vivencias del placer de la vida cotidiana que tampoco han tenido mucho espacio en las elucubraciones teológicas.

Resumiendo mi provocación en una frase, yo diría: todos los entrelazamientos profundos del placer y del dolor con experiencias religiosas significativas deberían caber, sí, en la teología.

Programa de seguimiento del proceso de CETELA para 1996-97

De acuerdo a las recomendaciones de la Asamblea de CETELA, realizada en Medellín, Colombia en julio de 1995, hemos planificado un plan de seguimiento para los próximos dos años.

CETELA inició un proceso de autotransformación en 1991, debido a las nuevas condiciones históricas, a partir de la Asamblea de Managua, el cual ha venido evolucionando hasta concretarse en dos objetivos generales actualmente:

1) Desarrollar, de acuerdo a las condiciones de sobrevivencia y precariedad de la América Latina y el Caribe, no sólo entre sus miembros, sino con otras instituciones afines, programas de articulación e intercambio, mutua cooperación para compartir recursos y maximizar los esfuerzos en busca de modelos educativos coherentes con la iglesia y la realidad de la región, además de evitar duplicaciones y competencias desleales.

2) Abrir un espacio ecuménico para la producción bíblica, teológica y pastoral para las nuevas generaciones de teólogos y teólogas, en especial para sujetos y sectores tradicionalmente marginados en la sociedad, en las academias teológicas y en las iglesias. Como es el caso de las mujeres, lo-as indígenas y las personas de raza negra. A fin de contribuir a iluminar el pensamiento y el quehacer de la iglesia y la sociedad en el fin de este siglo y el comienzo del que sigue.

Con estos objetivos generales, la Asamblea de CETELA en Medellín, recomendó a la Junta Directiva articular las siguientes tareas:

1) Para capacitar, mejorar el servicio y el alcance de nuestras bibliotecas, impulsar una Red Latinoamericana de Información Teológica, tarea que se le adjudica al bibliotecario Alvaro Pérez del SBL.

2) Iniciar un esfuerzo conjunto entre los profesore-as de liturgia de las distintas instituciones de CETELA, para estudiar el lugar de esta disciplina en el *curriculum*, para ayudar a las iglesias en el campo. Esta tarea se le recomendó a la profesora Alba Arrieta del SPRGC.

3) Hacer un llamado a las instituciones educativas para que inicien un esfuerzo mancomunado en el análisis y la actualización curricular, de tal manera que responda a las exigencias presentes de la iglesia.

4) Continuar desarrollando el directorio de las instituciones miembros de CETELA, que incluya número de profesores y especialidades, cursos y carreras académicas, bibliotecas, estudiantes, publicaciones, etc. De tal forma que se pueda saber a quién acudir cuando se necesite ayuda en aspectos donde algunos carecen y otros tienen en abundancia.

5) Iniciar un listado de personas, de las distintas ramas del pensamiento, pero con cercanía a la teología, con el propósito de ampliar, interdisciplinariamente, el debate teórico de la situación histórica del contexto. De manera que sea un espacio amplio para producir pensamiento alternativo. Esta lista se puede empezar con los profesores de teología, egresados y personas de otras asociaciones teológicas y ecuménicas destinadas al estudio y la investigación.

6) Publicar una revista ocasional, con el propósito de que nos sirva como instrumento para publicar y socializar la producción teórica bíblico-teológica e interdisciplinaria fruto de este mutuo caminar. La Junta encargó al profesor Bernardo Campos esa tarea.

7) Respecto al segundo objetivo general, iniciar una serie de encuentros particulares (feminismo, negritud, indigenismo y pentecostalismo) para ir madurando la producción teórica desde cada

sector, para luego encontrarnos en un encuentro de mayor envergadura en 1997 y buscar puntos de consenso sobre el rol y los contenidos que debemos enfatizar, de acuerdo a las condiciones históricas actuales.

8) Continuar el dialogo generacional, entre "padres" y "herederos", sobre temas más universales como teología-economía, espiritualidad, paradigmas, alternativas y esperanzas. Por ello se continuará profundizando el tema que apenas surgió en Medellín, "Por una sociedad donde quepan todos y todas".

Estas tareas serán significativas si las socializamos y las canalizamos a todos los espacios de pensamiento, empezando por nuestras academias teológicas, las iglesias y la sociedad en general.

Es un trabajo que depende de cada uno de nosotros.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía
MUNDO GRAFICO S.A.
San José, Costa Rica.

Los materiales que publicamos en este volumen, son una selección de las ponencias presentadas en la jornada teológica denominada "Teología de Abya-Yala en los albores del siglo XXI". La jornada dio pasos significativos en la dirección de abrir espacios para la producción intelectual vinculada con sujetos que a partir de su práctica articulan un pensamiento cristiano liberador, como es el caso de los movimientos feministas, de la negritud y del indigenismo.

En el encuentro se realizó también una autocrítica, no apologética ni triunfalista, del quehacer de la teología de la liberación. Al pasar la mirada por el camino recorrido hasta aquí, se analizaron, con realismo y serenidad, las limitaciones y las ausencias que debido a las condiciones históricas del contexto, los actores teológicos no destacaron en otros momentos.

Las contribuciones reunidas en este libro evidencian que el miedo y la perplejidad, fruto de una lectura aterradora de la realidad producida por la desestructuración mundial de los últimos años, han quedado atrás. La conjugación de las diversas voces alternativas en el feminismo, la negritud y la indigenidad, nos hacen ver que hay muchos espacios para la resistencia, la esperanza, y la construcción de *un mundo donde quepan todos.*

ISBN 9977-83-093-2

8722 BA 204
1-08-97 32180 FS

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01136 8265

DATE DUE

JUN 12 2014		

GAYLORD #3523PI Printed in USA